

2(Даг)

А13

Абдулагатов З.М.

**Ислам  
в массовом  
сознании  
дагестанцев**

2. (Адам)  
А 13

ДАГЕСТАНСКИЙ НАУЧНЫЙ ЦЕНТР РАН  
ИНСТИТУТ ИСТОРИИ, АРХЕОЛОГИИ И ЭТНОГРАФИИ

Абдулагатов З.М.

# ИСЛАМ В МАССОВОМ СОЗНАНИИ ДАГЕСТАНЦЕВ

Электронная библиотека  
Института истории,  
археологии и этнографии  
Дагестанского НЦ РАН



Махачкала 2008

[instituteofhistory.ru](http://instituteofhistory.ru)

Рекомендовано к печати решением Ученого Совета  
Института истории, археологии и этнографии ДНЦ РАН

Рецензенты:

Муслимов С.Ш., доктор философских наук, профессор  
Ханбабаев К.М., зам. председателя Комитета Правительства РД  
по делам религий, кандидат философских наук

367030 Махачкала  
ул. М. Ярагского, 75  
ИБ ДНЦ РАН

109197

Абдулагатов З.М. Ислам в массовом сознании дагестанцев  
[Монография]. – Махачкала: ИИАЭ ДНЦ РАН, 2008. – 204 с.

Книга является результатом исследования состояния и проблем исламского сознания в Республике Дагестан в 2004-2006 гг. По использованным методам ее можно отнести к исследованиям философско-социологического характера. В работе даны результаты опросов населения РД по проблемным вопросам исламского сознания, таким, как роль шариата в современной общественной жизни, исламский фундаментализм, ваххабизм. Дана типология верующего в дагестанском исламе. Проанализированы вопросы противодействия религиозному экстремизму на основе развития идей исламского рационализма.

Электронная библиотека  
Института истории,  
археологии и этнографии  
Дагестанского ЦН РАН



© Абдулагатов З.М., 2008  
© ИИАЭ ДНЦ РАН, 2008

Оглавление

Предисловие.....	5
<b>Глава I. Дагестанский мусульманин: социодемографический, конфессиональный портрет</b>	
§1. О природе религии и религиозного сознания.....	12
§2. Проблема выбора методологии исследования религиозного сознания.....	18
§3. О специфике социологических исследований религии в современных условиях.....	31
§4. Конкретно-социологические исследования религиозного сознания.....	38
§5. Дагестан и Татарстан: основные типы исламского сознания, формируемые конфессиональными институтами.....	51
§6. Конфессиональное самосознание дагестанского верующего-мусульманина.....	67
Краткие выводы.....	81
<b>Глава II. Исламский фундаментализм в конфессиональном сознании дагестанского верующего</b>	
§1. Исламский фундаментализм: формы проявления и социально-конфессиональная природа.....	82
§2. Религиозный терроризм в Дагестане: особенности проявления и причины роста.....	93
1. Дагестанский религиозный экстремизм в цифрах.....	94
2. Оценки ситуации.....	97
3. Причины роста религиозного экстремизма в Дагестане.....	99
– состояние экономики республики.....	99
– успешная идеологическая деятельность салафитов («ваххабитов»).....	101
– характер силового противодействия экстремизму.....	101
– законодательная (нормативная) база.....	104
– конфессиональный фактор.....	105
– исламское образование.....	106
– интернет.....	108
– состояние исламского молодежного сознания.....	110
– что делать?.....	111

## Предисловие

Кто из людей может уверенно сказать, что знает кто такой верующий? Утвердительный ответ на этот вопрос одновременно означал бы, что мы знаем ответ и на вопрос о том, кто такой человек в его самых сложных проявлениях духовности, психики, поведения. Интерес к религиозному сознанию был всегда, хотя в разное время имел разное содержание и разные цели. В начале XXI века в России этот интерес в научном плане обусловлен главным образом с изучением религиозности в ее взаимосвязи с общественным поведением человека. В России XX века этот интерес был несколько иной, хотя также с практическим уклоном: изучать, чтобы преодолеть, искоренить. Время до XX века, начиная с древности – это время почти безраздельного господства религиозного сознания. Отдельные протесты индивидуального сознания, выраженные в робкой форме, решительно, убедительно, демонстративно подавлялись.

В XXI веке дела обстоят иначе.

Есть на свете люди, чей духовный опыт подсказывает: существуют некие ~~за~~предельные трансцендентные силы. Они верят в Бога всемогущего, справедливого, милостивого, милосердного. Порой в душе человека рождается ощущение непосредственной близости к божеству, возможности непосредственного общения с Ним. Верующий молится в надежде, что Бог слышит его исповедь. У такого человека накапливается религиозный опыт, который помогает ему жить, преодолевать жизненные трудности. Такие люди убеждены, что тайна человеческой жизни сопряжена с особым божественным предназначением.

Но есть и другие люди. У них нет такого опыта. У них другие, не мистические объяснения мира. Они ищут в жизни другие духовные опоры. Говорить с ними на религиозные темы – убеждать в существовании Бога, Ада, Рая – бесполезное занятие.

Нет между этими двумя мировоззренчески разделенными составляющими человечества взаимопонимания. Основной конфликт российской современности часто определяется как конфликт светского и религиозного.<sup>1</sup> Этот конфликт, как бы его не классифицировали – основной, не основной – действительно существует. Острота этого духовного, интеллектуального противостояния в России XXI века заключается в том, что никогда в ее истории эти две сто-

<sup>1</sup> Право выбора. Новый взгляд на истоки религиозных конфликтов // «НГ-Религии», 2000 г. 29 ноября.

§3. Фундаменталистские составляющие исламского сознания дагестанского верующего .....	111
1. Некоторые основные результаты опроса 2000 г. ....	113
2. Опрос 2004 г. ....	116
а) Идея неизменности исламского вероисповедания в религиозном сознании .....	116
б) Отношение к святым местам мусульман .....	120
в) Фундаментализм и нормы нравственности .....	122
г) Фундаменталистское сознание и законы государства ...	125
Краткие выводы .....	129

### Глава III. Исламский рационализм в дагестанском религиозном сознании.

§ 1. Рациональное и иррациональное в современном научном знании .....	131
п. 1. Эффективность и рациональность .....	134
п.2. Рациональность как свойство деятельности.....	135
п. 3. Рациональность общения.....	136
п. 4. Рациональность по Марксу.....	138
п. 5. Рациональность по либерализму.....	139
п. 6. Современные тенденции в развитии рациональности.....	138
п. 7. Рациональное и иррациональное в религии .....	140
§ 2. Рациональное и иррациональное в исламском сознании...144	
§ 3. Истоки исламского рационализма в Дагестане.....	157
§ 4. Ваххабизм и джадидизм в Дагестанском исламе: параллели и противоречия.....	165
п. 1. Ваххабизм и джадидизм: точки соприкосновения....	166
п. 2. Дагестанские реформаторы ислама: ваххабиты или джадиты .....	168
п. 3. Судьбы джадидизма в Дагестане .....	182

### Приложение

1. Анкета.....	183
2. Как мы должны противодействовать экстремистскому ваххабизму .....	188
3. Достоверные ответы благочестивому брату. Написал их Абд-ал-Хафиз ал-Ухли своему брату Сахратулле ал-Ансалти ....	194
4. Али ал-Гумуки. Проблема иджтихада и его вырождение ..	201

роны не имели таких, почти равных, условий и возможностей для противодействий. Ни в досоветское, ни в советское время последователи этих противоборствующих сторон не имели, одновременно, равных прав на пропаганду своих идей. Несмотря на законодательную разделенность светского и религиозного сфер деятельности, демократические преобразования в стране, не подкрепленные «работающими» правовыми нормами, привели к их столкновениям. Конфликты этого характера усугубляются их проникновением в межличностные отношения. Они проникают в сферу моральных ценностей. Известный шейх в Дагестане выделяет два типа людей исходя из двух состояний его сознания: Адам – это просто человек, Инсан – это человек, познавший Бога. Адам – это состояние животного. В свою очередь неверующие склонны рассматривать сознание верующих как «дебильное свойство насмерть перепуганных людей».<sup>1</sup> Или же, глубоко верующие люди – это «законченные пессимисты», не имеющие социальной опоры в нынешней жизни и надежды в будущем.<sup>2</sup> Многое разделяет людей, но одно из самых глубоких их разобщений делается именно так: через деление на людей и животных, на дебилов и интеллектуалов, с использованием нравственных категорий.

Одна из проблем в установлении толерантных отношений в обществе связана с глубоким изучением религиозного сознания. Для этой цели недостаточно изучать ваххабизм и другие фундаменталистские проявления в исламе и иных конфессиях. В религиозоведении справедливо поднимаются вопросы о необходимости проникновения во внутренний мир мусульманина, не увлекаясь краткосрочными тенденциями, изучающимися политической социологией.<sup>3</sup>

Тема исследования – «Ислам в массовом сознании дагестанцев» – главным образом определялась наличием практических аспектов этой проблемы. Вопросы научного характера, как выбор методологии, метода также оказались проблемными. Без привязанности эмпирического исследования к какой либо теории и методу, было бы трудно говорить о её целенаправленности.

<sup>1</sup> Гуревич П. Атеизм – опиум для народа? // «НГ». 16.03.2001.

<sup>2</sup> Фурман Д.Е., Каарияйнен К. Верующие, атеисты и прочие: эволюция российской религиозности // «ВФ». №6, 1997 г. С. 35–53.

<sup>3</sup> См.: Аркун М. Личность в исламе // «СИ». №2, 1989 г. С. 110.

## 1. Практические аспекты изучаемой проблемы.

Как показали события 1999 года в Дагестане, от конфессионального, этноконфессионального сознания дагестанцев во многом зависит стабильность не только в Дагестане, но и на всем Северном Кавказе. Практическая значимость изучения данной проблемы в РД связана со следующими конкретными обстоятельствами.

1. Духовное управление мусульман Дагестан (ДУМД) часто оперирует в своих требованиях к государственным структурам завышенными показателями состояния религиозности населения Республики Дагестан. Выявление научными методами состояния религиозности помогло бы избежать провоцирования тенденции чрезмерной сакрализации общественных отношений. С другой стороны, имеющиеся результаты конкретных социологических исследований по республике зачастую противоречат друг другу, что не позволяет говорить об объективном состоянии религиозности населения, о динамике его изменений.

2. Исследования предыдущих лет показали наличие элементов фундаменталистского сознания у дагестанских верующих, зачатки процесса дальнейшей фундаментализации религиозного сознания дагестанцев. Данное обстоятельство само по себе опасно не только для государства, но и для официального (признаваемого и поддерживаемого государством) ислама. При этом имеется в виду не только распространение ваххабизма, но и возникновение, и распространение на основе традиционного ислама новых, не ваххабитских форм фундаментализма. Выявление направленности, силы и значимости этих форм фундаменталистских идей для верующего помогло бы своевременному принятию профилактических мер конфессионального, правового и другого характера. Это – во избежание радикализации относительно либеральных форм фундаментализма в республике.

3. Важное практическое значение имеет выявление этноконфессиональных отношений в Республике:

а) это, прежде всего, взаимоотношения мусульман с православным населением республики.

б) взаимоотношения представителей этнических групп в Дагестане в зависимости от их отношений к вере.

Первый из этих вопросов практически важен в связи с имеющим место до сих пор оттоком русского населения из РД, да и пребыванием дагестанских мусульман вне республики. Зависят ли взаимоотношения русских и дагестанцев от их отношений к вере и насколько?

Второй вопрос в республике открыто не обсуждается, но он существует. Исламское сознание не стало фактором, консолидирующим дагестанское общество. По сути дела ДУМД не контролирует деятельность всех религиозных организаций республики. ДУМД оказалось интегрированным к одной из этноклановых структур. Выявление отношения массового сознания к структуре (этнической) ДУМД, поиски новых форм ее организации в разрезе рекомендаций массового сознания, помогли бы решению проблем этнического сближения.

Хотят ли дагестанцы иметь одно духовное управление мусульман республики, как это регламентируется законом РД о религии? Если да, то может ли оно по составу не выражать этническое многообразие населения РД? Каким образом должен быть сформирован, реализован баланс интересов дагестанских этносов в организационных структурах дагестанского Ислама? Выборы муфтия РД Советом алимов (раз в 10 лет!) в этноконфессиональных кругах РД не вызывает одобрения.

4. Еще один практический аспект проблемы заключается в выявлении того, насколько ислам в сознании дагестанцев играет нравственно-этическую роль, насколько исламские ценности принимаются в качестве компоненты национальной культуры и в качестве этнообразующей составляющей. Ответы на эти вопросы важны, так как в настоящее время интенсивно обсуждаются следующие общественные проблемы:

а) Реорганизация гуманитарного содержания системы образования в соответствии с усилением процессов развития этнокультур, роста этнического самосознания. Может ли быть, а если да, то, каким с точки зрения массового сознания, исламское присутствие в дошкольных учреждениях, в общеобразовательных школах, в средних специальных и высших учебных заведениях?

б) Опросы прежних лет показывают, что массовое сознание дагестанцев не приемлет идею исламского государства. ДУМД в этих условиях пытается провести в жизнь идею исламизации общественной жизни – ослабленный вариант исламского государства. Под последним имеется в виду постепенное, «мягкое» внедрение отдельных положений шариата в общественную жизнь.

Насколько, по мнению массового сознания, ислам является выразителем этнической специфики, и отдельные нормы шариата могут быть вкраплены в социальную сферу, вытесняя устоявшиеся светские нормы?

## II. Изучаемая тема как научная проблема.

В связи с вышеизложенным имеет место научная проблема, основные моменты которой могут быть сформулированы следующим образом.

1. Изучение религиозности населения республики связано с предварительным научным анализом существующих систем типологий верующего. На сегодняшний день их немало.

В социологии религии исследователи отмечают отсутствие единой типологизации мировоззренческих групп населения в зависимости от их отношения к религии.<sup>1</sup>

Наблюдается некоторая неадекватность их к реальностям современной религиозной ситуации в России.

Все типологизации, имеющие место в социологии религии, не учитывают не только различия в религиозном сознании различных конфессий, но и различия: а) внутри одной конфессии, в одном регионе (например, исламское сознание ваххабитов и тарикатистов в Дагестане); б) различия внутри одной конфессии в различных регионах (например, исламское сознание в Дагестане и Татарстане) в связи с **различным** пониманием исламских ценностей. Одинаковых подходов в типологизации религиозных сознаний в этих случаях не должно быть. В Дагестане, при анкетном опросе, типологизация мировоззренческих религиозных групп обязательно должна учесть факторы ваххабизма, фундаментализма. Причем, это должно проводиться не как фиксация стабильного, устоявшегося состояния, а как направленного процесса становления новых форм религиозного сознания. Одной из гипотез исследования является утверждение о том, что в республике имеет место процесс фундаментализации религиозного сознания.

Анкета как инструмент изучения общественного мнения должна соответствовать решению этой задачи.

2. Вторая группа вопросов в исследовании связана с выявлением взаимоотношений религиозности и этничности различных социальных групп. Исследование должно дать ответы на следующие вопросы:

а) в единстве этнического и конфессионального одна из сторон должна быть определяющей. Предыдущие исследования дают возможность сделать предположение, что в основном этнический, а не религиозный фактор играет определяющую роль во взаимоотноше-

<sup>1</sup> См. Мусина Р. Н. Ислам в массовом сознании татар. // Поволжье. Казань, 2001 г. с. 344.

ниях дагестанских верующих. Предполагается также, что это утверждение не может быть абсолютным: религиозное сознание многогранно и его взаимоотношения с этническим в каждом конкретном случае будет иметь особое сочетание. Например, в вопросах противодействия религиозному экстремизму извне – одно, в вопросах межэтнических и внутриэтнических отношений внутри республики – другое, в вопросах противодействия материалистической мысли, процессам секуляризации – третье.

Исследование предполагает ответить на вопрос о том, усиливает ли религиозность, в каких случаях и насколько, этноконсолидирующие тенденции в РД. Автор исходит из гипотезы, что такие функции религиозное сознание в республике (в отличие, например от религиозного сознания в Республике Татарстан) не выполняет, что связано главным образом с политической борьбой этнокланов, сложностью этнической структуры и межэтнических проблем в РД. Это предположение может и не подтвердиться, так как в религиозном сознании этноса, которое во многом свободно, в отличие от религиозного сознания этнических элит, от этнополитических противоречий и проблем, этноконсолидирующая составляющая религиозного сознания может быть выражена больше.

Важный вопрос взаимоотношений православных и мусульман, русского и нерусского населения, по предыдущим исследованиям имеет противоречивые оценки. Усиление оттока русского населения республики происходит в условиях, когда дагестанцы, по данным опросов, проведенных отделом социологии Института ИАЭ ДНЦ РАН, заявляют о том, что наиболее предпочтительным для совместного проживания является русский народ. Причем, об этом заявляют от 45 % и выше опрошенных аварцев, даргинцев, кумыков, тогда как аварцы в отношении даргинцев и кумыков, даргинцы в отношении аварцев и кумыков и вообще коренные нерусские этнические группы в отношениях друг другу, такое желание проявляют в пределах 5 – 8 процентов. Чем это обусловлено? Не актуализированностью конфессионального сознания носителей мировой, надэтнической религии или уменьшением межэтнической дистанции между русским и мусульманскими этносами РД? Есть предположение, что это результат малой межконфессиональной дистанционности между мусульманами и православными в республике: никаких межконфессиональных проблем, если иметь в виду официальный ислам, между ними в РД не наблюдалось. Хотя, по опросам предыдущих лет, выявлены различия в отношении православных и мусульман РД к: а) роли РПЦ в религиозном и государственном

становлении России; б) благословию РПЦ антитеррористической войны в Республике Чечня. Вполне возможно, что массовое сознание дагестанцев такими вопросами не задается и лишь социологические анкеты искусственно формируют проблему, не существующую для респондентов экзистенциально, хотя она существует объективно. Эта проблема должна быть рассмотрена при исследовании постановкой новых вопросов анкеты.

1. Научная проблема в связи с разработкой данной темы заключена и в выборе соответствующих индикаторов тех или иных проявлений религиозности. В качестве основных индикаторов религиозности служат показатели религиозного сознания и религиозного поведения.

В выявлении характера религиозного сознания вместе с использованием общих моделей религиозной типологии целесообразно рассмотреть вопросы:

а) об отношении верующего к таким явлениям как «Бида» и методам ее сакрализации как «Кияс» и «Иджма»;

б) отношение к социальной эгалитарности проповедуемой ваххабизмом;

в) отношение к духовной эгалитарности, проповедование которой является одним из основных теологических принципов ваххабизма.

г) вопросы «Таухида» (единобожия), проецированные на сегодняшнюю практику религиозной жизни в официальном исламе: культ святых, элементы священства в исламе и др.

Ответы на данные вопросы помогли бы выявить фундаментлистское содержание исламского сознания дагестанцев.

Перечисленные вопросы предполагают научные исследования достаточно большого объема. В данном исследовании рассмотрены отдельные из них.

При составлении анкеты социологического опроса автор попытался избежать использования дискредитировавших себя в среде массового сознания терминов «фундаментализм», «ваххабизм», «политический ислам», «исламизм» и др. и задавать вопросы содержательного характера, позволяющие выделить отдельные стороны исламского сознания, определяемых данными понятиями.



## Дагестанский мусульманин: социодемографический, конфессиональный портрет

### §1. О природе религии и религиозного сознания.

#### п. 1. Различные подходы к изучению природы религии.

Религия прошла длительный исторический путь развития: от архаических верований первобытного сознания до монотеистических и мировых религий, которые объединяют миллиарды людей. История человечества служит свидетельством тому, что религия имеет значимость для духовного мира человека. В этом смысле изучение религии, попытки понять ее природу, происхождение, множество форм ее проявлений приобретает большое значение. Значимость исследований проблем религии, религиозного сознания усиливается в связи с некоторыми глобальными проблемами современности, в которых роль религии оценивается как определяющая. Это, в частности, проблемы религиозного экстремизма, столкновения культур, цивилизаций.

В общем случае изучение религии включает два аспекта: сбор информации и систематическую интерпретацию собранного материала с целью установления ее значения. Первый аспект включает психологическое и историческое изучение религиозной жизни и нуждается в поддержке таких вспомогательных дисциплин, как археология, этнография, филология, история литературы и прочих научных дисциплин. Факты религиозной истории и изучение развития исторических религиозных сообществ лежат в основе всего остального в области изучения религии. За пределами исторических аспектов лежит задача рассмотрения всего человеческого религиозного опыта с общей или систематической точки зрения. Исследователь пытается не только познать разнообразие верований и практик человека религиозного, но также понять структуру, природу и динамику религиозного опыта. Изучающий религию, пытается открыть принципы, действующие в религиозной жизни, по аналогии с социологами, изучающими законы человеческого социального по-

ведения, для того, чтобы установить существуют ли также законы, действующие в религиозной сфере.<sup>1</sup>

Несмотря на то, что, начиная с 19 века, в изучение религии вовлечены методы исторического исследования, филологических наук, психологии, антропологии, социологии и прочих дисциплин, ученые не пришли к общему мнению относительно ее природы. Изучение религии на протяжении всей ее истории не избежало противоречий. С одной стороны, это имеет свое объективное основание в том, что применение различных методов и методологий, как правило, делает трудно сопоставимыми, а порой просто и несоизмеримыми полученные результаты. Тем не менее, преувеличение роли этих различий в попытках поиска общих определений природы религии, религиозного сознания, означало бы осознанное или не осознанное выражение номиналистской концепции природы общих понятий, определений. В условиях признания исторической преодолённости данной концепции номинализма, вопрос о природе религии как обобщенного результата не только гуманитарных научных дисциплин, но и естественнонаучных, остается открытым. Одним из признаков такого состояния изученности проблемы является то, что существуют около 200 научных определений, что такое религия.<sup>2</sup> Естественно, что за каждым из этих определений стоит концептуальный взгляд на природу религиозного сознания.

Наиболее распространенными объяснениями, определениями, концепциями природы религии являются следующие.

**Эксклюзивистское.** Данная точка зрения настаивает на том, что какая-то одна религия имеет абсолютное значение, именно она есть религия. Например, так определяют Христианство некоторые авторы. Хотя, эта черта – исключительность – свойственна носителям каждой религии.

**Инклюзивистское.** Оно дает чрезвычайно широкое определение религии, под которую можно подвести по существу любое социальное явление. Эта идея проповедовалась, в частности, известным немецко-американским философом и социологом Э. Фроммом. Он проповедовал идеи нетеистической, неинституциональной религиозности.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> См.: Всемирная энциклопедия. Религия. М., 2003. С. 30.

<sup>2</sup> См.: Философский словарь. Под ред. И.Т.Фролова. М., 2001. С. 488.

<sup>3</sup> См.: Ласло Эреш. Очерк концепции Э. Фромма // Вопросы философии. № 6, 1970. С. 93-94.



**Теологическое.** Суть данной концепции широко известна: постулируется существование сверхъестественного существа (Бога), которое порождает материю, растительный и животный миры, а также человека – венца творения, наделенного стремлением познать Бога, слиться с ним. Бог «отвечает» на это стремление. Таким образом, устанавливается связь между человеком и Богом, которая и называется религией.

**Философско-теологическое.** Оно мало, чем отличается от теологического. Просто эта суть завуалирована более сложной терминологической аргументацией. Понятие «Бог» здесь заменяется понятиями «трансцендентное», «абсолют», «абсолютная идея», «универсальная воля» и др. Но есть и различия. Главное заключается в том, что в теологической концепции апеллируют, прежде всего, к Священному писанию, Священному преданию, тогда как философско-теологическая стремится использовать современные представления о религии, опирается на знания, которыми располагает человечество на том или ином этапе своего развития. Она менее догматична, более восприимчива к нововведениям.

**Психологическое.** В качестве основного содержания религии принимают мистический индивидуальный религиозный опыт или коллективную групповую религиозную практику. В некоторых вариантах этой концепции отвергается традиционный теистический дуализм творца и творения и основанная на ней теологическая концепция. Религиозный опыт, религиозное сознание рассматриваются здесь как спонтанно-возникающие субъективные переживания, описываемые в психологических терминах. Психологический подход подрывает теологическую концепцию «единственно истинной религии» так как здесь религиозное сознание не есть продукт божественного откровения, а порождение индивидуального сознания. Кроме того, данная концепция религии делает ненужной церковь, которая всегда претендовала на роль посредника между Богом и людьми.

**Психоаналитическое.** Этот подход связан с именем З. Фрейда, австрийского психолога и невропатолога. По его мнению, религиозные верования, религиозное сознание представляют не что иное, как один из видов неврозов. Фрейд определил религию как «коллективный невроз навязчивых действий», вытекающий из инфантильной привязанности к образу Отца-Бога.

**Социофрейдистское.** Здесь религия рассматривается как порождение архетипов коллективного бессознательного. Такая точка зрения была предложена К. Юнгом, который подходил к понима-

нию религии с позиций функциональной целесообразности, сводя ее суть к необходимости поставить на место непосредственного опыта некий набор пригодных символов, подкрепленных догматами и ритуалом. В рамках данной концепции религиозное сознание выступает как порождение особой априорной для сознания человека, сакральной реальностью – священным.

**Натуралистическое** объяснение религии имеет глубокие корни в истории и имеет много вариантов. Основное содержание данной концепции религии сводится к тому, что все религии возникли вследствие неумения человека объяснять грозные силы природы, которые вызывали у него страх. Считается, что впервые эта концепция была высказана еще Демокритом. Одним из вариантов натуралистической трактовки является антропологическая концепция религии, в частности «анимистическая теория» Э. Тайлора. Согласно ей, в основе всех религий лежат первобытные представления о душе (аніма) и духовных существах. Эти представления зародились в ходе размышлений первобытного человека над такими явлениями, как сон, видения, болезни, смерть, а также и переживаний состояний ~~тревоги~~ и галлюцинаций. Будучи не в состоянии правильно объяснить эти сложные явления, «первобытный философ» вырабатывает понятие о душе, находящейся в теле человека и время от времени покидающей его.

Важнейшим представителям натуралистической концепции является Л. Фейербах. Он отвергал представление о врожденном религиозном чувстве и стремился объяснить возникновение религии исхода из природы человека и его свойств. Согласно Фейербаху не Бог создал человека, а человек создает Бога по своему образу и подобию, отчуждая от себя свои сущностные качества, перенося их на некое воображаемое существо, называемое Богом. Становление религиозного сознания он связывал с аффектами и сильными эмоциями, вызываемыми природными явлениями, а также фантазией человека.

**Марксистское** определение природы религии является естественным продолжением идей Фейербаха. Маркс, прежде всего, не отрицал возможности и необходимости сведения религиозного мира к его земной основе. Но подчеркивает, что Фейербах не замечает одного обстоятельства, а именно то, что «Земная основа отделяет себя от самой себя и переносит себя в облака как некое самостоятельное царство, может быть объяснено только саморазорванно-

стью и самопротиворечивостью этой земной основы». <sup>1</sup> В подходах Фейербаха и Маркса важно различать еще следующее: Фейербах, посредством анализа туманных религиозных представлений, находит их земное ядро, а Маркс, наоборот, из данных реальной жизни выводит соответствующие религиозные формы. Как писал Маркс, «после того, как историю достаточно долго объясняли суевериями, мы суеверия объясняем историей». <sup>2</sup> Марксизм в лице его родоначальников подверг критике точку зрения, согласно которой религия должна быть понята из самой себя как некое независимое от всех общественных отношений царство. <sup>3</sup> Для Маркса религия и религиозное сознание есть общественный продукт, исторически переходящая форма мировоззрения, но она — «звено действительного мира».

Другой важной особенностью марксистского понимания религии (особенно сильно выраженная в работах В.И. Ленина, К. Каутского) является разработка ее социальной интерпретации, основанной на теории классово-борьбы. Религия в данной интерпретации сознательно или бессознательно становится орудием эксплуатации. С развитием общества, исчезновением классов, религиозное сознание, с этой точки зрения должно, было отойти в небытие.

**Социальная концепция** природы религии разработана Э. Дюркгеймом и М. Вебером. Точка зрения Э. Дюркгейма непосредственно связана с его взглядами на природу социологического знания. Предметом социологии, согласно Дюркгейму, является особая реальность, которой не занималась ни одна из существовавших наук. Ее основу составляют «социальные факты», главные признаки которых объективное, независимое от индивида существование, и способность оказывать на него воздействие. Именно так регулируется в обществе поведение людей, которое в основном определяется не индивидуальными причинами и факторами, а совокупностью социальных фактов, толкающих индивида на те или иные поступки. Признание независимого существования социальной реальности и рассмотрение «социальных фактов» в качестве «вещей», которые надо исследовать объективными методами, означало, по Дюркгейму, следование принципам естественных наук, а вместе с тем позитивистской контовской традиции в социологии. Концепция Дюркгейма была направлена против психологизма в социологии с его индивидуалистским номинализмом и социальным атомизмом. Дюркгейм поставил задачу обосновать идею общественной соли-

дарности, найти те связи, которые объединяют людей в современном «развитом обществе». Решающую роль в современном обществе в деле социальной интеграции Дюркгейм отводит идеалам и верованиям (коллективным представлениям, видя в них главные компоненты религии и морали), нередко отождествляя их. <sup>1</sup> Реальностью, которая является причиной, объектом и целью религиозных верований и обрядов Дюркгейм считал само общество: в религии как в фокусе отразились те аспекты общества, которые люди почитают за священные.

Несмотря на имеющиеся аналогии в подходах Маркса и Дюркгейма, у них имеются существенные различия. Прежде всего, в отличие от марксовской, концепцию Дюркгейма в вопросе о природе религии нельзя отнести к натуралистической. Критикуя натуралистическую концепцию религии, Дюркгейм доказывал, что никакие наблюдения человека ни над внешней природой, ни над самим собой, не могли породить религию. Она зарождается только в обществе, в сфере «коллективных представлений». Причем, индивид получает их **главным** образом не из своего личного опыта, преимущественно **они навязываются** ему общественной средой, причем зачастую в **принудительном** порядке. <sup>2</sup>

Приведенные выше различные точки зрения на природу религии показывают:

- 1) отсутствие единой, общепринятой научной концепции религии, религиозного сознания;
- 2) каждая из концепций имеет те или иные объективные основания своего существования. Назвать абсолютно ложной какую-либо из них трудно;
- 3) существующая ситуация наличия противоречивых концепций, отсутствие единой, общей теории, говорит о преобладающем эмпирическом характере исследований по общим проблемам религии;
- 4) данная ситуация не является особенностью исследований исключительно религии. В таком же положении находится, например, изучение проблемы природы научного знания. И здесь имеют место различные концепции, которые пока не объединены в единую теорию. Представляется, что эти две проблемы имеют общую точку соприкосновения. Вера, как состояние субъекта, тесно свя-

<sup>1</sup> См.: Осипова Е.В. Дюркгейм Э. // Философский словарь. Под ред. И.Т.Фролова. М., 2001. С. 176.

<sup>2</sup> См.: Элбакян Е.С. Религия // Философский словарь. Под ред. И.Т.Фролова. М., 2001. С. 488–490.

<sup>1</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 3. С. 2.

<sup>2</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. К еврейскому вопросу. Соч., т. 1. С. 388.

<sup>3</sup> См.: К. Маркс и Ф. Энгельс. Немецкая идеология. Соч., т. 3. С. 140.

169994

занное с духовным миром личности, вера как проявление интуиции – важнейшее составляющее творческих поисков в науке. Пока не будут найдены рациональные (в логике понятий) объяснения веры вообще (интуиции, иррационального), говорить о познании природы религиозного, также как и научного сознания, не приходится. В то же время окончательное, полное решение этого вопроса вряд ли возможно, ибо это означало бы найти ответ на извечный вопрос: «Есть ли Бог?». Ответ одинаково убедительный для всех. Одним из результатов длительной истории взаимоотношений религии и атеизма является то, что убедительное решение, удовлетворяющее всех, до сих пор не найдено.

## §2. Проблема выбора методологии исследования религиозного сознания.

Многообразие подходов к природе религии и религиозного сознания ставит исследователя перед выбором: какой из них наиболее подходящий в целях его редукции к конкретно социологической методике? От выбора методологии зависит не только то, как мы будем интерпретировать те или иные факты религиозного сознания, но и то, какие факты мы в принципе можем увидеть, и какие останутся вне поля нашего зрения. Нет «теоретически нейтрального языка» наблюдения, не факты судят теорию, а теория определяет, какие именно факты войдут в научно осмысленный опыт. Между суждениями «несоизмеримых» фундаментальных теорий нельзя установить логические отношения, в том числе даже отношения противоречия. Данная методологическая позиция нашла свое основательное развитие в трудах американского историка и философа, одного из лидеров историко-эволюционистского направления в философии науки Т.С. Куна.<sup>1</sup> Нужно сказать, что одним из результатов этой критики явилось, проверенное на материале многочисленных историко-научных исследований, признание ее чрезмерной схематичности. Критика данной модели с точки зрения ценностей эпистемологической науки отметила недостаточную обоснованность тезиса о «несоизмеримости» парадигм, т.е. принципиально различных исходных теоретических начал в объяснении научных фактов. Разительным примером обоснованности данной критики является современное объяснение природы света. Известно, что еще 300 лет назад имели место две концепции в теоретическом объяснении све-

товых явлений: волновая и корпускулярная (свет есть частицы). За каждой из них стояли крупные, с мировым именем ученые. Например, Г. Гюйгенс утверждал, что свет есть волна. Причем, это подтверждалось в световых явлениях дифракции и интерференции волн. И. Ньютон утверждал, что свет есть частица. Квантовые эффекты света были выявлены намного позже, в опытах выдающегося физика М. Планка. Казалось бы, эти две концепции невозможно объединить: волна не может быть частицей, а частица – волной. Тем не менее, физики решили эту проблему. В результате хитроумных экспериментов был даже сфотографирован кусочек летящей волны, найдено теоретическое объяснение этого явления.

Несмотря на отсутствие необходимой гибкости в объяснении взаимоотношений различных теорий, точка зрения парадигмального видения их содержания все еще продолжает оказывать воздействие на философские оценки развития знания. В приведенных в §1 различных определениях религии, например, теологическая концепция и некоторые разновидности натуралистической концепции – концепция Л. Фейербаха, также как и К. Маркса – достаточно точно **отражаются** в терминах несоизмеримых парадигмальных объяснений Т. Куна: мир фактов в теологической концепции достаточно резко отличается от мира фактов материалистического мировоззрения. Тут говорить о каком-то возможном синтезе двух концепций не приходится. Они в принципе не могут быть взаимодополняющими.

Данная познавательная ситуация, несмотря на приведенные выше примеры (Гюйгенс – Ньютон, теологическая и материалистическая концепции) остается недостаточно ясной: в отдельных случаях синтез концепций возможен, а в других – нет. В одних случаях попытки объединить концепции приводят к формальным противоречиям, в других – к эклектическому, искусственному совмещению двух начал, и лишь в некоторых случаях возможен конструктивный синтез в более общих понятиях и утверждениях. Наиболее интересными являются первый и третий случаи. В науке давно замечено, что в познавательном процессе формальные противоречия не всегда означают ошибку в логическом развитии знания. Как это бывало часто, за противоречиями такого рода могут скрываться еще не познанные явления. Точнее, взаимоотношения и связи двух противоположных сторон единого противоречия. Так оно и случилось в противостоянии концепций Гюйгенса и Ньютона. В методологическом плане важно, что формально логический закон противоречия не просто налагает запрет на те или иные мыслительные действия,

<sup>1</sup> См.: Кун. Т. Структура научных революций. М., 1977.

т.е. имеет гносеологическое значение, но и то, что за этим законом есть определенные реальные стороны бытия: закон запрещает устанавливать связи, которые не существуют в реальном мире. Ввиду этого, выявление новых реальных отношений в объекте исследования, в частности, расширением предмета исследования – один из способов перехода от несогласованных, противоречивых концепций к более общей концепции. Этот переход очень сложен, так как не существует формальных критериев, согласно которым можно было бы уверено знать, где за формальными противоречиями скрывается возможность объективного синтеза противоположностей, а где этот синтез останется результатом чрезмерной фантазии исследователя.

Хотя, фантазия исследователя в решении проблемы, при любом результате ее применения, играет ключевую роль. Одной из форм применения этой фантазии в научном исследовании является выдвижение гипотез. Гипотеза всегда выдвигается с целью решения конкретной проблемы, которую ранее не удалось решить, чтобы снять противоречия между фундаментальной теорией и результатами экспериментов, или, наблюдаемыми социальными явлениями. Как известно, проверка гипотезы идет через выведения из нее максимального числа следствий. Будучи менее общими, чем гипотеза, они способны к процессам верификации, т.е. проверки некоторыми эмпирически наблюдаемыми явлениями.

Анализ достоинств и недостатков существующих подходов к природе религии и религиозного сознания можно было бы провести исходя из приведенных выше позиций методологического характера.

Автор исходит из того, что ни один из этих подходов к природе религии не является в достаточной степени полным, всеохватывающим. Тем не менее, некоторые из них могут быть объединены в единую точку зрения, как взаимодополняющие. В таком объединении есть объективная необходимость. Так, марксистская концепция, которая и поныне обладает высоким научным авторитетом, как показало время, точнее, общественная практика, недостаточно точно определила природу религиозного сознания. Верно, что религия есть фантастическое отражение в сознании людей господствующих над ними внешних сил. Верно, что религия есть общественный (производный) продукт. Согласно этой концепции «...религия будет исчезать в той мере, в какой будет развиваться социализм. Ее исчезновение должно произойти в результате общественного раз-

вития, в котором крупная роль принадлежит воспитанию».<sup>1</sup> XX век показал, что воспитание на основе идеологии атеизма почти никакого успеха в стране социализма – СССР, не имело: с самого начала перестройки, если и не было полного восстановления статус-кво религиозного сознания почти вековой давности, но и не было той страны, которую отдельные ученые и идеологи коммунизма называли первой в мире страной атеизма.<sup>2</sup>

Наша прошлая социалистическая действительность также показала, что в марксизме тесное увязывание религиозного сознания с проблемами классовой борьбы оказало обратное воздействие: миллионы рядовых верующих из числа крестьян и пролетариев не только лишились возможности удовлетворять свои конфессиональные потребности, но и были подвергнуты репрессиям. Эти явления имели место и в Дагестане, особенно в конце 20-х и в начале 30-х годов XX века.<sup>3</sup> В результате, несмотря на почти повсеместное отсутствие мечетей в доперестроечное время (в дореволюционный период их число равнялось 1700, одновременно функционировали 740 мусульманских школ, где обучались 7500 детей, в 1986 году в 12 районах и 4 городах действовали всего 27 мечетей, а исламское образование также как и пропаганда религии было запрещено),<sup>4</sup> к 2004 году число их резко выросло и приблизилось к 1700. В системе исламского образования в РД в настоящее время обучаются более 16000 человек.

К недостаткам марксистской концепции религии нужно отнести полное отрицание особой религиозной потребности, связанной с религиозной психологией. Термин «религиозная психология» считался неудачным, так как он «затрудняет преодоление богословской идеи об особой религиозной потребности».<sup>5</sup> Такая оценка вполне соответствовала идее «чистой доски» в вопросе об источниках человеческого знания, которая имела место в философском материализме задолго до Маркса. Но, религиозная психология действительно существует. Она выражается, во-первых, в том, что люди,

<sup>1</sup> Маркс К. Энгельс Ф. Об атеизме, религии и церкви. М., 1971. С. 470.

<sup>2</sup> См.: Абдулаев М.А., Вагабов М.В. Актуальные проблемы критики и преодоления ислама. Махачкала, 1975. С. 3.

<sup>3</sup> См.: Отчетный доклад о деятельности мусульманского духовенства, шейхизма, мюридизма и учета опыта этой работы 1932–1933 гг. // ЦГА РД. Ф. Р–800. Оп. 2. Д. 49.

<sup>4</sup> Магомедов А.М. Мусульманские организации в Дагестане // Государство и религия в Дагестане. Информационно-аналитический бюллетень №2, 2002. С. 39–41.

<sup>5</sup> Яблоков И.Н. Социология религии. М., 1979. С. 95.

имеющие одинаковое воспитание, например в одной семье, и даже при одних родителях, социализировавшиеся в одних и тех же условиях, могут иметь различное отношение к религии. Марксизм, вообще говоря, не отрицает значение природного в становлении сущности человека, хотя акцент при этом делается на социальные факторы. Маркс говорил о заложенных в человеке природных задатках, которые могут проявляться при определенных социальных условиях. Эти задатки могут быть различными, не тождественными. Вполне понятно, что не все обладают музыкальным слухом, поэтическим даром, способностью к гипнозу и т.д. В связи с этим, во вторых, нельзя отрицать наличие у одной категории верующих не просто мистического опыта, но и задатков, на основе которых они проявляются.

Признание данного явления в структуре религиозного сознания как одного из его составляющих не совсем совпадают с марксистской концепцией, но и не противоречит ей. В обоснование тезиса можно сказать следующее. Речь не идет о том, что у одной категории верующих есть врожденная идея о Боге, а у других верующих — нет. Марксист Ульянов В.И., конспектируя «Науку логики» Г.Ф. Гегеля, писал: «...практическая деятельность человека миллиарды раз должна была приводить сознание человека к повторению разных логических фигур, дабы эти фигуры могли получить значение аксиом».<sup>1</sup> Нечто подобное происходит и в отношении сформировавшихся в течение многих десятков тысяч лет мистических задатков человека. Такое объяснение находится в пределах натуралистической концепции религии, которая имеет много вариантов. Главный из них сводится к тому, что все религии возникли вследствие неумения человека объяснить грозные силы природы, которые вызывали у него страх. Постоянное состояние страха, которое действовало на психику человека в течение длительного исторического времени, заложило некоторые его основы. З. Фрейд и К. Юнг в своих исследованиях изучили явление подсознательного как в психологии отдельного человека, так и в коллективной психологии. К области бессознательного З.Фрейд в частности относил и так называемое «архаическое наследство» человечества — коллективную копилку представлений, типических реакций и механизмов психики.<sup>2</sup> В результате конкретных научных исследований К. Юнг обнаружил спонтанное появление фольклорных и мифологических мотивов во

<sup>1</sup> Ленин В.И. Полн. Собр. соч. Т. 29. С. 17.

<sup>2</sup> См.: Соколов А.В. Бессознательное // Философский словарь. Под ред. И.Т.Фролова. М., 2001. С. 59.

снах пациентов. Вследствие этих исследований К. Юнг сделал предположение о существовании в психике человека, помимо индивидуального бессознательного, более глубокого слоя — коллективного бессознательного, которое есть отражение опыта прежних поколений, запечатлевшееся в структурах мозга. Надо еще раз отметить, что речь идет не о сознании, а о подсознании, которое может себя проявлять не только в сновидениях, но и в других различных, неосознанных самоощущениях и действиях. В частности, он может быть выражен в глубоком интуитивном ощущении бога в себе, как психического отпечатка архаического социального бытия многих поколений. В этом смысле психическая деятельность выступает как независимый, неподвластный произволу индивида канал влияния на его поведение. Содержание сознания, его избирательность в значительной степени определяется бессознательными установками индивидов, которые генетически имеют социальное происхождение. Такой характер имеет бессознательное как выражение первобытных страхов, первобытных мистических объяснений природной и социальной действительности. Это законсервированный индивидуальный и социальный опыт, который в разной степени может быть выражен у отдельных людей. Одним из проявлений данного типа религиозного сознания является приведение отдельными верующими в доказательство бытия Бога факт наличия в его сознании четких ясных интуитивных представлений о нем, которые он объяснить не может. Это то, что связано в религиозной философской литературе с так называемым онтологическим доказательством существования Бога. Одной из характерных черт такого типа верующего является то, что никакая логика, никакое воспитание, отрицающее Бога, не могут иметь в отношении него полного успеха. Глубокое, интуитивное ощущение мистического не столько преодолевает, сколь отвергает логическое. В специальной литературе имеют место и иные доказательства не эмпирического характера. Например, телеологическое: в природе все настолько целесообразно, что это можно объяснить лишь допустив существование сверхъестественного, разумного существа, упорядочивающего все явления. Это объяснение, по сравнению с первым имеет значительно большее дискурсивное содержание. Первый же из них абсолютно иррационален: ее логическое обоснование или опровержение одинаково не уместны. Социальное объяснение в смысле результатов влияния разных форм социализации («здесь и теперь») также безрезультатно. Оно верно, как сказано выше, лишь в генетическом плане. Здесь становится очевидным наличие точек соприкоснове-

ния психологического, психоаналитического, натуралистического, социального подходов к проблеме.

Приведенные доводы, конечно же, нельзя считать преодолением тех противоречий, которые имеют место между различными подходами к проблемам концептуальных объяснений религии и религиозного сознания. Эти противоречия остаются пока еще достаточно серьезными, поскольку надо не только констатировать наличие общих точек соприкосновения, но и показать как на материале конкретных наук, так и философскими исследованиями их связь на уровне необходимого. Задача такого подхода могла бы свестись к поиску общих исходных понятий, на основе которых можно было бы ассимилировать факты религии и религиозного сознания, которые в настоящее время находят объяснение лишь локально, в специфических для отдельных научных дисциплин локальных исходных системах понятий.

Одно из направлений поисков ответов на общие вопросы о природе религии и религиозного целесообразно наметить в более широком исследовании понятий вера, верующий. До недавнего времени понятие вера в философских изданиях прошлых лет истолковывалось, объяснялось лишь в его отношениях с понятием «религиозное».<sup>1</sup> В действительности, с термином «вера» связано более широкое содержание, анализ которого делает возможным выделение общечеловеческих черт, которые по недопониманию приписывали только лишь к религиозному верующему. Такой подход, в отличие от изданий предыдущих лет, приводится в одном из последних изданий философского словаря А.Н.Голубевым и Г.И.Рузавиным. Давая характеристики этому явлению, они справедливо пишут, что вера является необходимым элементом индивидуального и общественного сознания, важным моментом деятельности людей. Объекты веры – факты, явления, тенденции развития природной и социальной действительности – не даны субъекту чувственно и выступают лишь в виде возможности. «При этом объект веры представляется существующим в действительности, образно, эмоционально. В качестве субъекта веры может выступать индивид, социальная группа и общество в целом. Вера отражает не только субъект, но главным образом отношение к нему субъекта, а тем самым и общественное бытие субъекта».<sup>2</sup> При таком подходе религиозная вера представляется особым случаем феномена веры.

<sup>1</sup> См.: Философский энциклопедический словарь. М., 1983. С. 77–78.

<sup>2</sup> Голубев А.Н., Рузавин Г.И. Вера // Философский словарь. Под ред. И.Т.Фролова М., 2001. С. 89.

В истории философии и психологии различают три вида теорий веры:

- 1) эмоциональные, рассматривающие веру преимущественно как чувство (Юм, Джеймс и др.);
- 2) интеллектуальные, в которых вера трактуется как феномен интеллекта (Дж. Ст. Миль, Брентано, Гегель и др.);
- 3) волевые, признающие веру атрибутом воли (Декарт, Фихте и др.).

В античной философии вера рассматривалась как предпосылка любого знания, в том числе и научного. В современных условиях различные подходы к вере существенно сказываются в методологическом анализе научного познания, в том числе проблем подтверждения и обоснования гипотез и теорий науки. В основе так называемого гипотетико-дедуктивного метода лежит синтез аксиоматического, дедуктивного метода, как он сложился в математике, со специфическими проблемами естественнонаучного знания, опирающегося на эксперимент и наблюдение. Выбор аксиоматических начал в данном случае основывается на вере в то, что в них схвачены существующие стороны изучаемого явления. Они есть и предположения, которые нагружены не только знаниями его автора, но и незнанием, психологической уверенностью в правильности новых предпосылок. Вера, при таком его применении, отличается от религиозной тем, что в последующем ее положение подвергаются к научно принятым процедурам верификации и фальсификации, т.е. процедурам эмпирического подтверждения или опровержения контрфактами. Тем самым в своем главном содержании, в конечном итоге, она будет или рационализирована, или вера в них будет потеряна. Такая «измена» не оскорбляет носителя этой «веры». Хотя, есть особые случаи.

Так, Т. Кун, о котором упоминалось выше, считает, что в случае применения той или иной парадигмы исследования, выбор его определяется не логикой, а верой в то, что именно эта парадигма решит сложившиеся в данном научном направлении проблемы. Причем, никакие контрфакты не могут для данного научного сообщества опровергнуть парадигму. По его мнению, она уходит в небытие лишь вместе с его носителями.<sup>1</sup> Несмотря на то, что критики Т. Куна считали его точку зрения схематичной, а понятие «научное сообщество» – несколько искусственной, в истории науки есть масса примеров подтверждающих не случайность его позиции. «Отец

<sup>1</sup> Кун. Т. Структура научных революций. М., 1977. С. 140–141.

русской авиации» Н.В. Жуковский так и не признал значимость в самолетостроении векторного анализа, без которого современную науку о полетах трудно представить. Также, до конца жизни не признал значение электронно-вычислительных машин известный авиаконструктор Миль М.Л. Вряд ли изменят свои позиции многочисленные последователи марксизма, какие бы «логические» доводы не приводили их оппоненты. В каждом из этих случаев – а их можно привести много, особенно из области естественнонаучного знания – роль веры очень высока.

Другой случай в науке не так часто наблюдаем, но это факт, от которого отстраниться, отмахнуться невозможно. Дело в том, что в истории науки появляются люди с чрезвычайно развитой интеллектуальной интуицией. Они не просто строят гипотезы, а предлагают конкретные, ранее логически не выведенные и не предложенные никем формулы, решающие научную проблему или существенно влияющие на ее решение. Таким даром обладал советский физик-теоретик Л.Д. Ландау, поразительное творчество такого характера имело место в научной деятельности индийского математика С. Рамануджана. Люди, обладающие таким даром, никогда не считали, что экспериментальное, логически-доказательное имеет какое-то значение в получении и подтверждении этих знаний. «Если опыт не подтверждает полученный результат, тем хуже для опыта» – характерное высказывание для представителей такой манеры творчества. Сам Рамануджан любил говорить, что «формулы ему внушает во сне богиня, Намаккаль».<sup>1</sup> Его понимание сущности математических доказательств было более чем туманным. Он пришел ко всем своим результатам главным образом из интуитивных догадок и индуктивных обобщений. Он был большим мастером приближенных формул, для чего требуется, прежде всего, интуиция. К примеру, он установил, что с точностью до 9-го знака.

$$\pi = \frac{63}{25} \cdot \frac{17 + 15\sqrt{5}}{7 + 15\sqrt{5}},$$

или же точное равенство:

$$\sqrt{6 + 2\sqrt{7 + 3\sqrt{8 + 4\sqrt{9 + \dots}}} = 4$$

Для не математиков небезинтересно знать, что в левой части последнего равенства имеет место бесконечное число знаков квадратного корня.

Известный английский математик Г.Г. Харди, которому посчастливилось привезти молодого Рамануджана в Кембридж и некоторое время работать с ним, писал, что в аналитической теории чисел, не имевший никакого систематического образования Рамануджан воссоздал обширную область математики, построенную европейскими учеными в течение столетий.<sup>1</sup>

Надо сказать еще раз, что свои математические результаты Рамануджан, как правило, не доказывал, более того, не мог доказывать. В последующем этим делом занялась большая группа математиков. Некоторые его интуитивные поправки к сложнейшим формулам приводили математиков в восторг: «во всем этом есть что-то сверхъестественное».<sup>2</sup>

Приведенные примеры из области научного творчества говорят о высокой роли в научном познании подсознательных процессов, результаты которых принимались на веру. Другая их особенность заключается в том, что они могут быть связаны как с коллективным, так и с индивидуальным сознанием. То же самое наблюдается и в сфере проявления религиозного сознания.

Роль веры в жизни человека не ограничивается ее проявлениями в религии и науке. Скорее всего, это две крайние ситуации, которые, как оказалось, имеют точки соприкосновения. Это, несмотря на то, что по существу вера в науку и вера в религии имеют, во-первых, различные предметы, во-вторых, различные «статусы». В отношении «во-первых» – это различия сверхъестественного и реально-объективного. В отношении «во-вторых» – это догмы, неизменные и вечные, зафиксированные в основополагающих конфессиональных текстах, с одной стороны, и научные парадигмы данного этапа развития науки, ее гипотетико-дедуктивные основания, которые со временем обновляются. То, что «во-первых» существенно настолько, что некоторые исследователи берут его за основу различия научного и религиозного знаний. Так называемый принцип фальсифицируемости в методологии науки выдвигает критерием научности теории возможность существования таких ситуаций, которые опровергали бы данную теорию.<sup>3</sup> В отличие от научного, религиозное сознание в принципе не опровергаемо. Любые контрфакты оно способно, через процедуры сакрализации, ассимилировать в собственное содержание.

<sup>1</sup> Там же. С. 25.

<sup>2</sup> Там же. С. 45.

<sup>3</sup> См.: Поппер К. Логика и рост научного знания. М., 1983.

<sup>1</sup> Левин В.И. Рамануджан – математический гений Индии. М., 1968. С. 8.

Какой бы большой круг научного сообщества не охватила вера во всеислие его научных принципов, она все же не является сама по себе достаточно масштабной идеологической, политической силой, толкающей людей на те или иные массовые движения. Крупные массовые движения всегда основаны на вере, причем, не важно, имеют или не имеют они научную или религиозную основу. Многие исследователи массового сознания, массового поведения заметили, что в массе, в толпе у человека резко снижаются умственные способности, независимо от уровня образования и культуры участвующих. В итоге имеет место поведение; предопределяемое подсознательными импульсами, мало восприимчивыми к доводам разума. Такого рода явления были предметом научного интереса многих ученых: Г. Ле Бона, Г. Тарда, М. Вебера, Х. Ортеги-и-Гассета и др.<sup>1</sup> Но, непосредственно в связи с тем или иным проявлением веры, эти явления рассмотрены в исследовании американского ученого Эрика Хоффера. В своей книге, посвященной данной проблеме,<sup>2</sup> Э. Хоффер пытается объяснить, в чем причина таких неоднозначных в мировой истории и духовной культуре фигур, как Христос, Будда, Мухаммад, Гитлер, Сталин. Как пишет Хоффер, «все массовые движения порождают в своих последователях готовность жертвовать собой и действовать объединенными силами; все массовые движения, независимо от своих программ и доктрин, вызывают фанатизм, энтузиазм, горячие надежды, ненависть, нетерпимость; все они требуют **слепой веры** и нерассуждающей верности... в явлениях, связанных с верой, стремлением к власти, к единению, самопожертвованию, — имеется известная общность».<sup>3</sup>

Более конкретной целью научного исследования Хоффера являются массовые движения в фазе их подъема. Именно в этой фазе ведущую роль играет истинноверующий — человек — фанатик «священно дела», готовый пожертвовать для этого дела и жизнью. Преследуя цель описать происхождение истинноверующего, его суть, Хоффер исходит из следующих предпосылок:

1) в начале всех массовых движений среди их участников преобладают неудовлетворенные жизнью люди и примыкают они к движению по своей воле, — неуверенность эта сама по себе порож-

<sup>1</sup> См., например: Ле Бон Г. Психология народов и масс. СПб., 1896.; Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс // «Вопросы философии», 1989. №3.; Тард Г. Личность и толпа. СПб., 1909.

<sup>2</sup> Хоффер Э. Истинноверующий. Минск, 2001.

<sup>3</sup> Хоффер Э. Истинноверующий... С.15

дает большинство характерных черт истинноверующего, без какого бы то ни было внешнего влияния (даже до его участия в движении);

2) действительно эффективный метод обращения в веру состоит в основном в том, чтобы развить и укрепить склонности и реакции, свойственные неудовлетворенному сознанию.<sup>1</sup>

Главной движущей силой перемен в прошлом, по мнению автора, были религиозные движения. **Наблюдаемый консерватизм религии, ее ортодоксальность есть состояние завершенной фазы его подъема. Религиозное движение в период своего подъема, когда все меняется и экспериментируется, широко открыто для новых взглядов и новых методов.** Народившийся ислам был средством организации и модернизации. Христианство оказало сильное влияние на цивилизацию и развитие варварских племен Европы. Крестовые походы встряхнули западный мир от средневекового застоя. В новое и новейшее время осуществление перемен всегда было революционным или национальным. Но, в любом случае происходит процесс «религиозификации» — превращение практической цели в «священное дело».<sup>2</sup>

Одна из сильнействующих приманок к «священному делу» заключается в том, что оно заменяет нам надежду. Приманка эта особенно сильно действует в обществе, где широко распространена идея прогресса. В понятии прогресса категория «завтра» занимает очень большое место: понятно, что неудовлетворенность, когда впереди не видно ничего хорошего, крайне мучительна. Например, отчаяние безработного заключается не столько в перспективе полной бедности, сколько в том, что увидел вдруг ничто — полную пустоту. Именно поэтому, безработные охотнее идут за продавцами надежды, чем за дающими им пособия по безработице.

Массовые движения обычно обвиняют в обмане их участников: в том, что они надеждами, верой в будущее лишают их возможности наслаждаться настоящим. Но, при этом забывают, что данная вера, и надежда возникли из непоправимо исковерканного настоящего. «Все формы приобщения к массовому движению: посвящение, преданность, верность, самоотверженность, по сути дела, — отчаянное цепление за то, что может придать цену и значение нашей опустошенной и обанкротившейся жизни. Именно поэтому соединение со «священным делом» всегда горячо и страстно. Уверенность в самом себе может быть ограничена, но вера в свою страну,

<sup>1</sup> Там же. С. 16.

<sup>2</sup> Хоффер Э. Истинноверующий... С19-21.

в свою религию, расу или в свое «священное дело» должна быть всеохватывающей и бескомпромиссной».<sup>1</sup>

Надо также отметить, что современные массовые движения усовершенствовали методы обращения в веру. Это особенно заметно в атмосфере процессов глобализации современного мира, в условиях мощного воздействия на индивидуальное сознание.

Исследование Э. Хоффера, верно замечая многие общие стороны различных проявлений веры в человеческом обществе, не лишено недостатков.

1. Во-первых, подход его сильно формализован и, несмотря на множество конкретных примеров из истории народов, государств, конфессий – больше тяготеет к психологизаторству, чем к содержательному философскому анализу. Говоря о том, что в основе всех массовых движений лежит чувство неудовлетворенности, он не делает предметом своего научного интереса различия в происхождении этих неудовлетворенностей. В результате Э. Хоффер приходит к выводу, что «религиозный характер большевистской революции и революции немецких нацистов общеизвестен... серп и молот и свастика принадлежат к той же категории, что и крест».<sup>2</sup> Здесь явная подмена формального и содержательного. Если бы автор оставался на уровне формальных сравнений с целью выявления формально общего результаты исследования были бы более объективными.

2. Портрет истинноверующего у Хоффера – портрет не только социально неблагополучного, недовольного, неполноценного человека, но и человека, не сознающего своей свободы. Автор исходит из либерально-демократических представлений о свободе человека, одним из главных составляющих которого является эгоизм. Коллективное единство – не результат братской любви истинноверующих друг к другу. Естественно, что в этом свете любая вера, которая неизбежно выдвигает на первый план корпоративные интересы, будет рассматриваться как отрицательное общественное явление. В реальных ситуациях дело обстоит не так однозначно.

#### Краткие выводы:

1. Несмотря на видимую противоположность и несовместимость теологических, философско-теологических, психологических, психоаналитических, марксистских и других подходов к природе религии и религиозного сознания, они имеют в своей основе материалистическое объяснение.



<sup>1</sup> Хоффер Э. Истинноверующий... С. 32.

<sup>2</sup> Хоффер Э. Истинноверующий... С. 35.

2. В основу познания религиозной веры целесообразно поставить вопрос о познании веры вообще, познание веры как всеобщего свойства любого индивидуального человеческого сознания.

3. Признание существования врожденной склонности к вере не противоречит социальным теориям происхождения религиозной веры, в том числе и марксизма. Врожденная религиозная интуиция генетически имеет социальное и гносеологическое происхождение. На этой единой основе возможно объединение психологических, натуралистических, социальных подходов к природе религиозного.

4. Марксистский подход к религии, при определенной его модернизации, в частности: а) при отходе от позиции пренебрежения врожденных задатков к вере; б) при отказе от чрезмерного преувеличения роли социальных факторов; в) при признании экзистенциальных основ существования религиозного сознания; г) при отказе от преувеличения роли воспитания в преодолении религиозного сознания; д) при отказе от попыток связывания происхождения религиозного сознания с классовыми различиями в обществе – способна быть интегрирующей основой многообразия подходов к изучению религиозного сознания;

### §3. О специфике социологических исследований религии в современных условиях.

Современные исследования религии разнообразны. Религию изучают история, философия, психология, этнография, археология, филология, атеизм, социология. Познание религиозного проводится и в форме его художественного осмысления – в художественной литературе, в искусстве. Принципиально отличающиеся от научных исследования религии проводятся в теологии (учении о боге).

В чем специфика социологических исследований религии?

Ответ на этот вопрос тесно связан с вопросом о специфике науки социологии. В 60-х годах XX в. среди советских ученых было популярно представление о трехуровневой структуре социологии: общесоциологическая теория, специальные (частные) социологические теории, эмпирические социологические исследования.<sup>1</sup> К 80-м годам XX в. возникает понимание социологии как науки о социальных отношениях, механизмах и закономерностях функционирования и развития социальных общностей. При этом выделяются общности разного типа и уровня: от общности как государственно-

<sup>1</sup> См.: Ядов В.А. Социологическое исследование. М., 1972 г. С. 7.

го образования до семьи, в том числе классы, народы, нации и др. Под социальным стал пониматься способ связи между субъектами деятельности по поводу становления и изменения положения (статусов) этих субъектов в обществе как целостной системе.

Представляется целесообразным не противопоставлять эти два подхода: в первом из них не столько говорится о специфике социологического знания, сколько о его структуре обусловленной методами исследования и о самых методах. Во втором же речь идет об объекте и предмете исследования.

Современные представления о социологии как об общесоциологической теории не связываются, как это было в прошлом, историческим материализмом, как наукой исследующей наиболее общие закономерности становления, функционирования и развития общественно – экономических формаций. В современных условиях используются и иные общетеоретические подходы, например, популярной ныне цивилизационный подход А. Тойнби. Принципиально иные подходы на этом уровне имели М. Вебер, Э. Дюркгейм, которые критиковали марксизм как одностороннюю теорию. Естественно, что и социология религии у этих авторов оказалась различной. По мнению М. Вебера, предметом социологии религии должно быть «обнаружение тех созданных посредством религиозных верований и практики религиозной жизни психологических стимулов, которые указывали направление поведению и удерживали индивидум в нем».<sup>1</sup> По Э. Дюркгейму социология религии есть изучение религии как «социального факта». При этом он исходит из тождества религиозного и социального. Он объявил коллективные представления и чувства, возникающие в процессе общения, религиозными представлениями и чувствами. «...Когда более или менее сильное возбуждение разделяются группой людей, оно неизбежно принимает религиозный характер».<sup>2</sup> Исследования по социологии религии М. Вебера, Э. Дюркгейма носили теоретический характер.

Социология религии в марксистско-ленинской общественной науке, в соответствии с трехуровневой структурой социологической науки, также имела различные уровни. Социология религии в соответствии с общей структурой социологической науки относится к специальным социологическим теориям, или, к теориям среднего уровня. В качестве таковой, как утверждалось в марксистской литературе, она изучает социальную детерминированность религии, социальную структуру и взаимодействие ее элементов, место и роль

религии в общественной системе, влияние религии на другие элементы общественной системы. Социология религии на этом уровне отличается от философии религии в нескольких аспектах. Прежде всего тем, что в философии религии делается попытка анализировать и описывать природу религии в структуре общего представления о мире. Эта научная деятельность проводится в системе фундаментальных понятий и положений, раскрывающих сущность религии. В философии науки также разрабатываются вопросы, направленные на защиту или критику различных религиозных положений философии, чем социология религии не занимается.

Надо сказать, что выделение философии религии с указанием ее предмета не было принято, общепризнанно среди исследователей марксистов.<sup>1</sup> Считалось, что таким образом нарушается трехуровневая структура социологического знания, за социологией лишается право решения ряда вопросов на философском уровне. В настоящее время данное направление в исследовании религии признано как самостоятельное.<sup>2</sup>

В отличие от философии религии, социология религии обладает меньшей степенью общности, основные понятия этого уровня составляют «структура религии», «функции религии», «уровни религиозного сознания», «культ», «религиозные объединения», «религиозная группа» и др. В данном аспекте ее можно отнести к социологической теории среднего уровня.

Наряду с этим, в рамках социологии религии имеет место знание, непосредственно связанное с конкретно-социологическими исследованиями. Понятия, используемые на этом уровне, более близки к верифицируемым первичным эмпирическим данным. Это совокупность операционально интерпретируемых понятий и эмпирических обобщений, таких как «религиозность», «критерии религиозности», «состояние религиозности», «распространенность религиозности», «типы людей по отношению к религии» и др.

Конкретно социологические исследования религии имеют свою специфику не только в особенностях предмета своего исследования, но и в применяемых методах. В отличие от философского и общесоциологического, здесь широко применяются математические, статистические методы, различные эмпирические методы (на-

<sup>1</sup> См.: Яблоков И.Н. Социология религии... С. 15.

<sup>2</sup> В Институте философии РАН сформирован сектор философии религии. В словарях последних лет есть статьи посвященные философии религии. См.: Кимелев Ю.А. Философия религии // Философский словарь. М., 2001. С. 614–615; Философия религии // Всемирная энциклопедия. Религия. М., 2003 г.

<sup>1</sup> Цит. по: Яблоков И.Н. Социология религии. М., 1979. С. 40.

<sup>2</sup> Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. Одесса, 1900. С. 134.

блюдение, опросы, анализ текстов и др.). В то же время, в ходе постановки проблемы, интерпретации понятий, формулировки гипотез, широко используются общеполитические и иные специальные социологические теории. В этом смысле было бы не совсем точно определять метод конкретно-социологических исследований религии чисто эмпирическим методом. Можно говорить о том, что его метод, во-первых, комплексный, где используются теории и методики других наук, и не только общественных. Во-вторых, его важнейший признак состоит в том, что в задачу такого исследования входит исследование изучаемого процесса или явления как результата деятельности людей в единстве объективных и субъективных факторов. В этом смысле философия религии и психология религии занимают крайние позиции.

За последние десятилетия взгляд на предмет социологии религии достаточно сильно изменился. Изменения коснулись и самой методологии исследования.

Социология религии в советской научной литературе рассматривалась не иначе, как составная часть научного атеизма. Доводы социологов религии были достаточно логичны: нельзя рассматривать одну из противоположностей – религию, вне его связи с другой – атеизмом. За этой точкой зрения стояла исторически оправдавшая себя диалектическая методология. В мировоззренческом плане вызывающим наибольшие споры оказалось не то, что было необходимо рассматривать веру и неверие, религию и атеизм как взаимосвязанные явления, а то, что в этом единстве какая то сторона принималась как определяющая, истинная. Главной, определяющей стороной во взаимоотношениях религии и атеизма в их историческом развитии с точки зрения марксизма, считался атеизм, а с точки зрения теологических и идеалистических подходов – объективное существование сверхъестественного, сакрального. Особенностью марксистской социологии религии была ее чрезмерная политизированность, привязанность к идее диктатуры пролетариата. Причем, многие, действительно объективные характеристики религии, данные самим Марксом, были низведены от теоретического философского уровня понимания, до уровня понимания малограмотных политработников. Этот уровень характеризуется тем, что суть религии сводится к обману, с помощью которого классы эксплуататоров держат в повиновении классы эксплуатируемых. Атеистическая социология сама сильно эксплуатировала этот тезис.

В Дагестане конкретные социологические исследования религии проводятся достаточно длительное время. Еще в 1965–68 гг. та-

кого рода исследования проводились. Опорным пунктом Института научного атеизма Академии общественных наук при ЦК КПСС и Социологической лабораторией Дагестанского педагогического института.<sup>1</sup> Понятно, что и эти исследования не избежали тех недостатков, которые определялись стилем времени: воспитанием нового человека, своеобразно понимаемой борьбой с пережитками прошлого, исключительным акцентом на социально-классовых корнях религиозного сознания. Еще одна особенность конкретно-социологических исследований этого периода заключается в том, что в этот период исследования такого характера только начинали становиться на «ноги». Еще не было подготовленных научных кадров, социологической литературы, апробированных методик опросов и много другого. Поэтому надо быть благодарным исследователям, которым что-то удалось сделать и сохранить будущим поколениям результаты эмпирических исследований. Но и здесь дух времени сказал свое слово: вопрос о том, каков процент населения считает себя верующим в этих исследованиях, зачастую остается завуалированным.<sup>2</sup>

Как мы сегодня могли бы проводить социологические исследования религии? Какой должна быть философия этих исследований?

Стиль новой эпохи XXI века – этот отход от прежнего воинствующего атеизма как основы социологии религии. В нашей стране имеет место не просто отход от атеизма, но и неожиданно резкий подъем религиозных настроений. Эти настроения находят достаточную поддержку на государственном уровне. Религиозная идеология стала, в отличие от советского периода российской истории, находить поддержку и у представителей научной интеллигенции. Несмотря на право человека на свободу совести, этим правом не так просто стало пользоваться: статей откровенно атеистического характера за последние десять лет в РД было всего несколько. В России на сегодня зарегистрирована одна единственная атеистическая организация.

Сравнение сложившейся ситуации с периодом воинствующего атеизма позволяет делать два вывода.

1. Использование общей философской методологии социологических исследований в той форме, которая имела место в советский период, стало невозможным по двум причинам:

а) эта методология, особенно в части обслуживания классовых интересов одной социальной группы, а также интересов борьбы

<sup>1</sup> См.: Религия вчера и сегодня. Махачкала, 1969. С. 3.

<sup>2</sup> См., например: Макатов И.А. Вопросы дифференциации атеистической работы в современных условиях // Религия вчера и сегодня. Махачкала, 1969. С. 3–19.

против всякой веры, не найдет одобрения у общественного мнения, так как она оказалась во многом не объективной;

б) данная методология имела свои недостатки научного характера. В частности, она не уделяла должного внимания религиозной психологии.<sup>1</sup> Вследствие этого преувеличивалась роль воспитания в атеистическом становлении человека.

2. Другая крайность проявляется в социологических исследованиях с позиций теологических.<sup>2</sup> В своей основе, так или иначе, они опираются на сакральное, мистическое, т.е. на иррациональное. Тем самым, эти исследования не столько ищут новые объяснения, сколько поддерживают имеющиеся конфессиональные. Но, в отличие от исследований в советский период, они обращают внимание на субъективную сторону религиозных процессов в индивидуальном и коллективном сознании.

Обязательно ли, чтобы социологические исследования религии, проводимые атеистом или верующим, подтверждали соответственно идеи атеизма или религии. Возможно ли понять веру без того, чтобы верить? Кажется бы, если исследователь пользуется нейтральной методикой, объективность результатов гарантирована. На деле ситуация намного сложнее. Социальные факты можно рассматривать в онтологическом и гносеологическом планах. В онтологическом смысле факты есть любые независимые от наблюдателя состояния действительности. В логико-гносеологическом плане фактами называют обоснованное знание, которое получено путем описания отдельных фрагментов реальной действительности в некотором строго определенном пространственно-временном интервале. «Социальные факты в гносеологическом смысле не безразличны относительно теории. Они получают смысл благодаря той или иной системе понятий, в которых мы описываем «куски» социальной действительности... научный факт есть определенный итог познавательного процесса, а не его начало».<sup>3</sup> В онтологических фактах это явление смягчено, но не устранено.

Пример. Пусть исследователь рассматривает моральные качества верующих в сравнении с неверующими, и они оказываются хуже у верующих. Религиозно настроенный исследователь непременно скажет, что эти верующие без должного исламского (или

<sup>1</sup> См. стр. 21-22 данного текста.

<sup>2</sup> См.: Гайнутдинов Р. Мусульмане в России: кто они?! // Центральная Азия и Кавказ. №6 (24). С. 135-149.

<sup>3</sup> Ядов В.А. Социологическое исследование. Методология. Программа. Методы. М., 1972. С.19-20.

конфессионально другого) сознания. Или, приведет другие критерии нравственности (ходит в мечеть, раздает садака), которые не являются общепринятыми критериями. В советское время для верующего не считалось за грех красть общественное, «ничейное», добро. Для коммуниста-атеиста, наоборот, в системе коммунистической морали общественная собственность неприкосновенна. В.А. Ядов считает, что, тем не менее, объективные социальные факты существуют благодаря применению различных научных методов: философских, статистических и др.<sup>1</sup> Но, видимо, это верно в сравнении, и конкурентов научно ориентированных исследований. Как показывает история взаимоотношений религии и науки, в силу известных различий в их гносеологических позициях, факты, как итог познавательного процесса, не имеют тенденции к сближению. Отсюда следует, что мы можем говорить лишь о научных подходах в смысле оправдавших себя не только в исследовании явлений религиозной жизни, но и других социальных явлений,<sup>2</sup> явлений, относительно которых эти методы показали свою истинность в практическом использовании полученных результатов. В основе такого подхода лежит материалистическое объяснение социальных явлений. Но, это не означает, как об этом говорилось выше, использование, без соответствующих корректив, опыта советской атеистической социологии. В связи с этим за основные положения научного подхода к изучению религии, религиозного сознания в конкретных социологических исследованиях целесообразно принять следующее.

1. Не связывать исследования религии с интересами каких-либо социальных групп, в том числе классов.

2. Рассматривать религию как социально объяснимое явление. В отличие от прежних подходов такого характера, нужно признать наличие психологических, врожденных предпосылок к мистическому мышлению у отдельных категорий верующих. В то же время, в генетическом плане, эта предрасположенность индивида обусловлена первобытными страхами и первобытными объяснениями природных и социальных явлений, закрепившимися в подсознательных уровнях психических явлений.

<sup>1</sup> Ядов В.А. Там же. С. 20-24.

<sup>2</sup> Существует мнение, что общего согласия относительно научных методов изучения религии также не существует. См.: Нейтральность и субъективность при изучении религии // Всемирная энциклопедия. Религия. М., 2003. С. 32.

3. Целесообразно исходить в анализе религиозного сознания из того, что вера имеет большое значение в становлении и не религиозных составляющих человеческого знания и сознания, в становлении теоретических форм научного освоения мира. При этом нельзя отождествлять принципиально различное видение проблем истины в религиозной и научной сферах познания.

4. Исключить из содержания социологического исследования идею борьбы с религиозным сознанием, заменив ее последовательным развёртыванием материалистических основ научного исследования, защищающим светские ценности.

5. Религиозная субъективность не может быть рассмотрена только лишь как прямое следствие материально-социальных и гносеологических причин. Она, будучи относительно самостоятельной, сильно опосредованной от последних, имеет собственные законы функционирования. Признание и изучение этих законов поможет лучше понять религиозное сознание и религиозное поведение.

#### *§ 4. Конкретно-социологические исследования религиозного сознания.*

Исследованиями религиозного сознания в Дагестане наиболее интенсивно занимались историки-религиоведы. Попытки применения социологических методов в изучении данного предмета, как правило, оставались на уровне простой арифметики с точки зрения защиты интересов атеистического воспитания населения. Тем не менее, в некоторых из них имеются интересные наблюдения и замечания, заслуживающие внимания. Значение этих исследований велико и потому, что они по сути дела единственные источники конкретных знаний о религиозности населения в советский период.<sup>1</sup> Среди известных автору исследований конкретно-социологического характера нужно назвать работу «Вопросы диф-

<sup>1</sup> См.: Абдуллаев М.А., Вагабов М.В. Актуальные проблемы критики и преодоления ислама. Махачкала, 1975 г.; Вагабов М.В. Ислам и проблемы формирования атеистического мировоззрения молодежи. Махачкала, 1988; Абдуллаев М.А. О некоторых вопросах конкретно-социологического исследования религиозности населения / «Социологическое изучение села: культура, быт, расселение. Вып. 1. М., 1968.; Его же: Значение социологических исследований для атеистической пропаганды // Социологический сборник. №2. Махачкала, 1975.; Шайдаева Г. Социологические исследования эффективности атеистического воспитания. Блокнот агитатора, №20. 1987; Социология, атеизм, религия. Грозный, 1972.

ференциации атеистической работы в современных условиях» И.А. Макатова<sup>1</sup>

Данное исследование проводилось в 1965–1968 годы на основе Опорного пункта Института научного атеизма АОН при ЦК КПСС и Социологической лаборатории Дагестанского педагогического института. Это за два года до организации сектора социологии Института истории, языка и литературы Дагестанского филиала АН СССР.

Общая направленность изучения религиозного сознания характерна для того времени – это улучшение практики научно-атеистической работы.

Другая характерная черта – невозможность по опубликованным данным результатов исследования судить о том, какова степень религиозности населения. Стиль эпохи наводит на мысль, что это делалось не случайно. СССР считался первым государством в мире с атеистическим сознанием населения. Портить общую картину данными по Дагестану исследователи не осмеливались.

В исследовании, проведенном И.А. Макатовым, выборка состояла из 1279 «условно верующих». Причем, опрос проводился по принципу подбора верующей семьи. Анкетированию подвергались глава семьи и все ее члены. Данное обстоятельство резко снижает репрезентативность выборки, так как неизбежна сцепленность мнений членов семьи. По тексту также не ясно, где, среди каких слоев населения проводился опрос. Репрезентативность выборки, как известно, во многом зависит не только от количества опрошенных, но и от того насколько она случайна. В условиях Дагестана для выполнения этого требования опрос необходимо проводить пропорционально процентному отношению в городах и селах, по географическим зонам и другим социо-демографическим параметрам.

Из опрошенных «условно верующих» 459 человек, или 35,8 процента, заявили: «считаем себя глубоко верующими». Данная группа имела такие характерные признаки, как приверженность верующих к религиозным установкам, регулярное исполнение обрядов, понимание текста Корана, хадисов, шариата, и интеллектуальное, осознанное отношение к ним, т.е. согласие верующих с их содержанием.

71 человек, или 15,4 процента от общего числа глубоко верующих, могут читать Коран и понимать его текст. Это 5,5 процен-

<sup>1</sup> Макатов И.А. Вопросы дифференциации атеистической работы в современных условиях // Религия вчера и сегодня. Махачкала, 1969. С. 3–19.

та «условно верующих». 69 человек из этой категории верующих ежедневно совершают намаз, посещают при наличии мечеть или молитвенный дом, держат уразу, празднуют Курбан-байрам, мавлюды и другие ритуальные торжества ислама.

По признанию автора, «эти верующие искренне убеждены в правильности учения ислама... при возможности стремятся распространить его принципы вокруг, начиная со своей семьи и родственников... в количественном отношении их немного, но это упорный идейный противник, который интенсивно пропагандирует свои взгляды... работать с такой группой верующих («А») очень трудно...».<sup>1</sup>

Среди «глубоко верующих» 100 человек из 459 (21,8 %) – слепо подражающие в исполнении предписаний ислама: 5 процентов из них вовсе не соблюдают уразу, 11 процентов не совершают намаз (группа «Б»).

Интересны рассуждения автора о немногочисленной группе, примыкающей к группам А и Б. Это люди с сомнительным прошлым, недовольные властью, существующими общественными порядками. «Свое недовольство они пытаются выразить в религиозной форме... эти приверженцы ислама вели пропаганду среди верующих... агитировали людей не строить жилые помещения на тех земельных участках, которые ранее принадлежали частным лицам».<sup>2</sup> Представители данной группы, по мнению автора, имеют место главным образом в горных районах.

Еще одна группа среди глубоковерующих состоит из 288 человек или 62,9 процента из общего их количества («В»). Характерная черта этой группы заключается в том, что она «теологически» слабее первых двух: ислам не рассматривается как главная жизненная потребность, религиозной практикой представители этой группы занимаются, как правило, в дни религиозных праздников.

В разрезе возрастных групп «глубоко верующие» (А, Б, В) в исследовании И.А.Макатова имеют следующую структуру (чел./ %).

Группа	Возраст				
	До 30 лет	31–40 лет	41–50 лет	51–60 лет	60 лет и выше
А	5 / 7,0 %	9 / 12,7 %	6 / 8,4 %	19 / 26,9 %	32 / 45,1 %
Б	9 / 9,0 %	14 / 14,0 %	18 / 18,0 %	21 / 21,0 %	38 / 38,0 %
В	52 / 18,1 %	42 / 14,6 %	38 / 13,2 %	37 / 12,8 %	119 / 41,3 %
Общее	66 / 14,5 %	65 / 14,2 %	62 / 13,5 %	77 / 16,8 %	189 / 41,5 %

<sup>1</sup> Макатов И.А. Там же. С. 5.

<sup>2</sup> Там же. С. 7–8.



Другая группа верующих, это те, кто ответили: «Верим в бога, но не сильно». Они «лояльно относятся к атеизму», не проявляют особо интереса, к вопросам ислама. Их – 16 % среди опрошенных. Автор называет их «умеренно верующими».

Третья группа верующих те, кто причислил себя к верующим «по привычке и традиции». В сознании таких верующих национальное и религиозное выступают в тесном переплетении. Ислам у этого слоя населения сохраняет свои позиции под оболочкой национальных обычаев и традиций. Автор не указывает, какой процент в выборке составляет данная группа.

Четвертая группа опрошенных определяется как «колеблющаяся». Это те, кто на поставленный вопрос о вере ответили уклончиво: «Да и нет», «не знаю», «может и есть» и т.п. Из них 35 % верят в различные сверхъестественные силы, которые в какой-то степени влияют на жизнь, около 15 % верят в таинства. Среди этой группы 12 % оказались люди с высшим и незаконченным высшим образованием. Здесь также в тексте не указано процентное выражение этой группы.

Объективный характер исследования Макатова И.А. подтверждается современными научными исследованиями и реальными событиями.

1. Действительно, именно в горной зоне в постперестроечное время, следуя традиционным нормам, раньше, чем на равнине, произошло распределение земель по личным (частным) хозяйствам. Роль религиозного сознания, пропагандирующей еще в советское время, как об этом пишет автор, приоритеты частной собственности, по всей видимости, сыграли не последнюю роль.

2. В результатах, полученных Макатовым И.А., нужно обратить внимание на группу верующих (примыкающая к группам «А» и «Б»), которая является потенциальной политической составляющей в исламе, характерным для этой группы является то, что они «религию рассматривают как средство»<sup>1</sup> для достижения не религиозных целей. Обе эти группы достаточно сильно проявили себя в процессе исламского возрождения в конце XX века и начале XXI века на Северном Кавказе.

3. Вызывает интерес, с точки зрения современных проблем исламского возрождения еще одна группа – «Б». Несмотря на указанные Макатовым их религиозные «недостатки» (например, 5 % из них не соблюдают уразу), эту группу нельзя считать группой с меньшей религиозной убежденностью. Да, это группа может иметь лишь слабые знания предписаний ислама, не могут обосновать свои

<sup>1</sup> Макатов И.А. Там же. С. 7.

религиозные убеждения, но, что важно, они «избегают встреч с атеистами, а когда вступают с ними в контакт, не спорят, молча соглашаются... и с прежней настойчивостью продолжают религиозную жизнь».<sup>1</sup>

Если в группе «А» верующие умеют читать и даже переводить Коран, регулярно исполняют обряды, имеют интеллектуально осознанное отношение к хадисам, шариату, Корану, то это вовсе не означает высшую ступень веры в Исламе. К данной группе «А» надо отнести и духовенство. Было бы ошибкой автоматически причислять их к глубоко верующим людям. Принадлежность к группе «А», в частности к духовенству, в большей степени связано со способностями (память, логическое мышление), чем истинной верой. Нередки случаи, когда представители этой группы являют любовь себя в исламе, а не исламу в себе.

Представляются верным, понимать группу «Б», как она описана у Макатова, как группу представляющую людей психологически склонных к мощной религиозной интуиции, без достаточных интеллектуальных способностей, связанных с рациональными формами мышления.

4. Вполне возможны представители группы «А», которые обладают и достоинствами религиозной интуиции, свойственной представителям группы «Б». Было бы верно, считать именно этот тип наиболее глубоко верующим.

Несмотря на однозначно атеистическую направленность, отсутствие анкетных данных в разрезе «верующие–неверующие» в процентном выражении, что затрудняет видение общей картины религиозности, исследование Макатова И.А., показывает наличие в религиозном сознании советских дагестанцев таких составляющих, которые делают не случайным сегодняшнюю структуру религиозного сознания в Дагестане. Это, в частности, исламское политическое сознание, сознание, направленное против коллективных форм собственности, обусловленное идеями шариатских норм.

Данный вывод подтверждается и исследованиями известного дагестанского ученого-религиоведа Абдуллаева М.А. Так, по социологическим опросам населения Дагестана, проведенным Абдуллаевым М.А., в сельских районах назвали себя верующими 46 %, от общего количества опрошенных, в городах – 32 %. В возрасте свыше 45 лет религиозность оказалась очень высокой – 73,8 %.<sup>2</sup> Необходимо учесть и то, что в тот период не каждый осмеливался назы-

вать себя верующим, если даже и был таковым: под влиянием мощной атеистической работы был создан непривлекательный образ верующего. Кроме того, продвижение по социальной, служебной лестнице напрямую был связан с мировоззренческим выбором человека.

Атеистическая направленность социологии религии в СССР предполагала большое внимание религиозному сознанию молодежи, так как считалось, что «ее исчезновение должно произойти в результате общественного развития, в котором крупная роль принадлежит воспитанию».<sup>1</sup> В этих исследованиях также почти нет данных о выборке. Где, какое количество респондентов, по какой методике (не представлена, например, хотя бы анкета социологического опроса) был проведен опрос, остается неизвестным.

По данным Г.М. Магомедова, по опросам, проведенным в 1981–82 гг., число верующих студентов колеблется между 6–8 % к общему числу опрошенных. В ДГУ по опросу 1984 года таковых было 7 %. До 40 % студентов проявляли безразличие к религии и атеизму (1988 г.) 42,6 % опрошенных безразлично отношение их товарищей к религии и атеизму. Каждый третий студент считает, что от религии нет ни пользы, ни вреда.<sup>2</sup>

Близкие к этим результаты исследования религиозности студентов у Г.М. Шайдаевой. Так, по ее опросам в вузах Дагестана, верующими себя считают 7 % студентов технических факультетов и 10 % – гуманитарных. Безразличие к вопросам веры проявили 57 % опрошенных.<sup>3</sup> Но, что важно, 57 % тех же студентов дагестанских вузов готовы следовать религиозным традициям и обрядам, если сложится такая ситуация, считая их национальными по содержанию.<sup>4</sup>

По данным М.В. Вагабова, опрос 1985 года показал, что на первых курсах процент верующих составляет 11 %, на четвертых – 6 %.<sup>5</sup>

Несколько иные результаты социологического исследования религиозности молодежи у Г.М. Курбанова. По его данным, опрос, проведенный в 1987 году, показал, что доля студентов, объявлявших себя верующими, колебалась от 27,5 % до 33,3 %.<sup>6</sup> Видимо,

<sup>1</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Об атеизме, религии, церкви. М., 1971. С. 470.

<sup>2</sup> Магомедов Г.М. От индифферентизма к атеистической убежденности // Актуальные проблемы критики религии. Махачкала, 1982.

<sup>3</sup> Шайдаева Г.М. Социологические исследования эффективности атеистического воспитания // Блокнот агитатора. №20, 1987 г.

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> Вагабов М.В. Ислам и проблемы формирования атеистического мировоззрения молодежи. Махачкала, 1988. С. 59.

<sup>6</sup> Курбанов Г.М. Религия в постсоветском Дагестане: социологические аспекты // Центральная Азия и Кавказ. №6 (24), 2002 г. С. 151.

<sup>1</sup> Макатов И.А. Там же. С. 6–7.

<sup>2</sup> Абдуллаев М.А. За глубокое критическое изучение идеологии ислама // Социология, атеизм, религия. Грозный, 1972. С. 32.

здесь большую роль играет то, какой методикой исследования пользовались авторы, насколько «чистым», с точки зрения социологии, был процесс сбора первичной социологической информации.

Одна из характерных черт религиозного сознания – отождествление национального и религиозного – замечено в социологических исследованиях религиозности молодежи того периода и других авторов. По исследованиям Муслимова С.Ш., национальной традицией уразу-байрам считали 4 %, калым – 10 %, суннат – 3 % опрошенных студентов.<sup>1</sup>

Исследования в школах г. Махачкалы, проведенные К.М. Ханбабаевым в 1984–1985 гг., также показали, что в стране «массового атеизма», как называли СССР, имелись довольно крепкие корни веры в сверхъестественное. 13 % старшеклассников называли себя суеверными, 10 % заявили о своей вере в зависимость судьбы от воли бога. Надо учесть, что по исследованиям того периода, религиозность населения с увеличением возраста также имела тенденцию к росту.

Вопрос о положении женщины в обществе остается одним из острых в противостоянии атеистического и религиозного сознаний. Ислам считает, что положение женщины в мусульманской семье, живущей по нормам шариата, достаточно высокое. Атеизм считал это положение унижительным. Исходя из этого, в советский период стремились освободить женщину от «максимального подчинения мужу», «от положения рабыни», которые связывались с господством исламского сознания. Социологические данные этого периода указывают на многократный численный перевес верующих женщин по сравнению с верующими мужчинами. В среднем в СССР, по данным исследователей, 70–85 % верующих составляли женщины. В районах традиционного распространения ислама этот процент верующих женщин считался не меньше.<sup>2</sup>

Исследования религиозности населения в СССР, в том числе и в Дагестане в 80-е годы привели к выводу, что, несмотря на массовый отход трудящихся от мусульманской религии, ее влияние остается еще высоким.<sup>3</sup> Как справедливо писал в 1988 г. известный в Дагестане исследователь религии Вагабов М.В., «факты свидетель-

ствуют о наличии в республике повышенной религиозности не только среди старшего поколения, но и молодежи и школьников».<sup>1</sup>

Социологические исследования постперестроечного периода показывают рост религиозности, как в Дагестане, так и в России. По различным конкретно-социологическим исследованиям религиозность мусульманского населения РД колеблется от 67 до 95 %.<sup>2</sup> Тем не менее, исходя из исследований советского периода, считать эти результаты неожиданными нельзя.

Ряд лет (1996, 1998, 2000, 2001, 2002 годы) в ходе исследований иного характера – социальных конфликтов, межэтнических отношений, проблем политического ислама, государственно-конфессиональных отношений – в анкетах ставились отдельные вопросы, касающиеся религиозности респондента. Эти опросы также подтвердили высокую религиозность населения по различным позициям. Так, по исследованию 2000 года (выборка 600 человек, горная, предгорная, равнинная зоны; город-село, мужчины-женщины, возраст, социальное положение, образование и другие показатели) верующими определили себя 82,3 %. Причем, разница между верующими мужчинами и женщинами оказалась в пределах 2,5 %.<sup>3</sup> Верующими женщины чуть больше. По данным всероссийского опроса среди мусульман число верующих мужчин, наоборот, больше – 52 %.<sup>4</sup> Эти данные о религиозности мужчин и женщин в Российском исламе, в том числе и в Дагестане, сильно разнятся с данными советского периода.

Религиозность в РД намного выше общих показателей по России. По исследованиям Российского независимого Института социальных и национальных проблем (РНИС и НП) в феврале-марте 2000 года, о своей вере в Бога заявляли 46,9 %. Высок и процент неверующих – 37,6 %.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Вагабов М.В. Ислам и формирование атеистического мировоззрения молодежи. Махачкала, 1988. С. 59.

<sup>2</sup> См.: Курбанов Г.М. Религия в постсоветском Дагестане: социологические аспекты // Центральная Азия и Кавказ. №6 (24), 2002. С. 151; Мчедлов М., Гаврилов Ю., Шевченко А. Кому они доверяют // НГ-Религии. 10.10.2001.; Муртузалиев С.И. Современные тенденции теологизации системы образования и воспитания // Реалии и перспективы поликультурного образования в Дагестане. Махачкала, 2003. С. 49–50.

<sup>3</sup> Абдулагатов З.М. Проблемы политического ислама в Республике Дагестан. Махачкала, 2000. С. 26. // Рукописный фонд Института ИАЭ. Ф.3. Оп.2. Д. 969.

<sup>4</sup> Мчедлов М. П. Вера России в зеркале статистики // НГ-Религии. 17.05.2000.

<sup>5</sup> Мчедлов М.П. Там же.

<sup>1</sup> Муслимов С.Ш. От индифферентизма к атеистической убежденности // Актуальные проблемы критики религии. Махачкала, 1990. С. 152–153.

<sup>2</sup> См.: Вагабов М.В. Общие и специфические причины сохранения религиозных пережитков // Абдуллаев М.А., Вагабов М.В. Актуальные проблемы критики и преодоления ислама. Махачкала, 1975. С. 173–174; История и теория атеизма. М., 1982. С. 408.

<sup>3</sup> Ислам в СССР. М., 1983. С. 66.

Интерес представляет и другой показатель: наблюдаемая религиозность россиян (46,9 %) в четыре раза выше по сравнению с данными конца 70-х годов.

Множество споров о критериях религиозности имело место, как в Дагестане, так и в России. В Дагестане, по исследованиям автора в 2000 году, о том, что постоянно совершают намаз, заявили 43 % тех, кто считает себя верующим. Надо сказать, что это значительно ниже числа респондентов, кто считает себя «убежденным верующим», которых в выборке 35,4 % респондентов. Есть соблазн идти по этому пути определения верующих и далее. Например, насколько строго они соблюдают уразу, закат и другие требования (столпы) Ислама. Идя подобным путем и выявляя низкую, чем заявлено респондентами, религиозность в Дагестане, исследователи резонно задаются вопросом, так ли уж много в Дагестане истинно верующих людей.<sup>1</sup>

Данный спор о числе верующих обсуждался в российской социологической литературе более основательно. Религиозность населения, точнее, ее уровень, стала фактором политического давления. В противовес позиции церкви, мусульманского духовенства, в СМИ фигурировали цифры, указывающие на не высокую религиозность россиян – около 5 %.<sup>2</sup> Эта же цифра озвучивалась и в телепередаче «Слушается дело» (ТВЦ) 16 мая 2002 г.

Острые проблемы, имеющей значительный политический привкус, в научном, социологическом плане упирается в поиски критериев религиозности. Как оказалось, социологи, по причинам объективного и субъективного характера, не имеют общепризнанных критериев по выявлению религиозности населения.<sup>3</sup> Острые дискуссии вызвали определения так называемого традиционного верующего. В исследованиях Д. Фурмана и К. Каарайнена группа традиционных верующих оказалась «исчезающе мала». К таким ве-

<sup>1</sup> Муслимов С.Ш. Верю – не верю// «Молодежь Дагестана», 25.06.2001; Мургузалиев С.И. Современные тенденции теологизации системы образования и воспитания// Реалии и перспективы поликультурного образования в Дагестане. Махачкала, 2003. С. 50.

<sup>2</sup> Россия глазами арабского мира // «ИГ-Религии», 15.09.2004.

<sup>3</sup> См.: Синелана Ю.Ю. О критериях определения религиозности населения // Социологические исследования. («СИ») №7, 2004. С.91; Баранников В.П., Матроница Л.Ф. Динамика религиозности в информационном обществе // «СИ». №9, 2004. С.102; Налетова И.В. Новые православные в России: тип или стереотип религиозности // «СИ». № 5, 2004.; Каргина И.Г. Самоидентификация верующих: социальная мотивация // «СИ», № 1, 2004.; Рыжов Ю. Социологи не виноваты: критерии религиозности не разработаны до сих пор // Независимая газета. 02.04. 2003.

рующим были применены жесткие критерии религиозности. Да и в Дагестане число действительно верующих, по отдельным исследованиям, намного ниже числа людей заявляющих о своей вере – в пределах 20–25 процентов, от их числа.<sup>1</sup>

В споре о критериях религиозности имеются две крайности. Первая заключается в том, что к верующему предъявляются все основные требования, расписанные в основополагающих конфессиональных текстах. Данный критерий, с одной стороны, не объективен по той причине, что в действительности есть глубоко верующие люди, вера которых обусловлена неким психологическим «сдвигом», врожденной предрасположенностью к вере.<sup>2</sup> Эти люди вполне могут иметь религиозное поведение, не вполне соответствующее конфессиональным нормам. В тоже время они остаются глубоко верующими. С другой стороны, если подойти с такими строгими критериями, то можно дискредитировать любую группу адептов любой идеологии: идеальное требование конфессиональных норм, так же, как и уставов, инструкций и т.д. в полной мере в реальности почти не исполнимы, хотя могут быть одобряемы и признаваемы.

Другая крайность в выборе критерия религиозности заключается в том, что отдельные исследователи считают для этого достаточным самоидентификацию респондента или связывают религиозность с освоением национально-культурных ценностей. Как пишет Налетова И.В., «О российской религиозности нужно, на наш взгляд, судить, прежде всего, по самоидентификации респондентов. Статус православия как национальной религии позволяет акцентировать внимание не только на личной вере, но и на его причастности к национальной культуре и коллективной памяти народа».<sup>3</sup>

Вопрос о самоидентификации важен, ибо без утвердительного ответа на этот вопрос, вообще было бы трудно говорить о том, что респондент есть человек религиозный. Только при большой фантазии можно представить себе человека, который соблюдает основные конфессиональные требования, но заявляет о своем неверии. Ввиду этого целесообразно было бы считать респондента, заявляющего о себе как о верующем, действительно верующим. Но, можно ли при этом избежать крайностей субъективного сомнения, увлеченного современной модой на веру? Никаких гарантий здесь мы не имеем, и это закономерно, так как истина есть опреде-

<sup>1</sup> Мургузалиев С.И. Там же. С. 50; Курбанов Г.М. Там же. С. 153.

<sup>2</sup> К этой группе можно было бы отнести группу «Б», обозначенную в исследовании И.А. Макагова. См. с. 55 - 57 данного текста.

<sup>3</sup> См. Налетова И.В. «Новые православные» в России: тип или стереотип религиозности // «СИ». № 5, 2004. С. 133.

ленное взаимоотношение субъекта и объекта, их единство, частичное или полное совпадение. Под «объектом» в данном случае имеется в виду реальное конфессиональное поведение человека. Степень соответствия заявленного – «я верующий» – и реального конфессионального поведения было бы более точным определением типа верующего.

Еще более «зыбкой почвой» для определения верующего является указываемый Налетовой И.В. критерий «культурной причастности». В советский период атеисты стремились показать, что многие религиозные обряды стали для людей традицией и мало кто видит в них чисто религиозное явление. Налетова И.В. предлагает обратное: причастность к национальной культуре, коллективной памяти народа в условиях национальной религии является признаком религиозности респондента. В действительности, само по себе «культурная причастность» как участие в тех или иных обрядах еще не говорит ни о религиозности, ни о не религиозности человека. Все дело в том, как человек воспринимает свое участие в них: если он находит в своем участии нечто сакральное – да, это признак веры, если нет, то говорить о вере не приходится. В данном случае важной становится оценка самого респондента. Как правило, в анкетном опросе это дается сочетанием ответов на несколько вопросов. Например, «я верующий – я праздную Курбан-байрам». Или, «я неверующий – я праздную Курбан-байрам». Во втором случае респондент, скорее всего, отмечает праздник из-за уважения к традиции, к предкам и он действительно не верующий.

Представляется, что поиски формальных критериев верующих должны сопровождаться с наблюдением за их образом жизни. Формальные критерии есть скорее необходимые, но не всегда достаточные условия для определения религиозности населения. Любые опросы, как бы основательно они не готовились, имеют дело со сферой сознания. Факты сознания могут быть сильно деформированы под влиянием общественного мнения нового времени, модой на новые мировоззренческие установки. В образе жизни верующего, исследователя могут заинтересовать факты двойного характера. Во-первых, это соблюдение требований ритуала, основополагающего минимума обязанностей, которые должны соблюдать мусульмане. Как правило, дагестанский верующий достаточно строго выполняет обязанности такого характера (например, столпы ислама). Во-вторых, факты его поведения за пределами ритуальных, обязательных действий. Это то, что дополнительно рекомендуется делать мусульманину, поскольку это делал или одобрял Пророк (Сунна).<sup>1</sup>

<sup>1</sup> См.: Фарз. Махачкала, 2001. С. 2.

Требования Сунны – это по сути дела кодекс поведения мусульманина в обществе.<sup>1</sup> В отличие от выполнения пяти столпов ислама, здесь имеют место множество содержательных, требующих истинной веры, условий регламентирующих образ жизни верующего. Критики исламского сознания в большей степени исходят из несовпадения этих двух сторон в поведении верующего мусульманина в Дагестане. Как писал Муслимов С.Ш., «не потому ли религия не может оказать существенного влияния на нравственную ситуацию в республике, что среди верующих слишком незначителен процент истинно верующих людей?!».<sup>2</sup>

Приведенные суждения вовсе не означают, что нельзя изучать религиозное сознание по формальным критериям, т.е. в пределах суждений вербального поведения респондента. Это самостоятельное и специфическое исследование. Исследования образа жизни верующего также могут быть самостоятельным предметом исследования в изучении исламского сознания. Но полная картина исламского сознания может быть получена лишь при их объединении. Например, исходя из такого двустороннего анализа, можно говорить об объективно не зрелом исламском сознании, когда реальное поведение не соответствует вербально-декларируемой приверженности к исламским нормам. Или, когда образ жизни вполне соответствует исламским нормам, но на вербальном уровне это не осознано респондентом, что встречается, вообще говоря, редко, но возможно. Такой тип верующих целесообразно назвать субъективно незрелым. Третий тип зрелого – объективного и субъективного – религиозного сознания есть совпадение вербального и реального поведения с религиозными нормами.

Вообще говоря, вопрос о типологизации групп населения по отношению к религии также является одной из проблем социологии религии. Исследователи отмечают отсутствие единой типологизации верующих.<sup>3</sup> В то же время изучение религиозности населения связано с необходимостью предварительного анализа существующих систем типологий. Одной из наиболее распространенных является следующая структура религиозной типологии:

- убежденный верующий (всегда участвует во всех обрядах);
- верующий (всегда участвует в основных обрядах);
- колеблющийся (иногда участвует в некоторых обрядах);
- неверующий (не участвует ни в каких обрядах);

<sup>1</sup> См.: Хадисы Пророка. Перевод и комментарии Иман В. Пороховой. Москва, 2001. С. 192.

<sup>2</sup> Муслимов С.Ш. Верю – не верю // Молодежь Дагестана. 25 июня 2001.

<sup>3</sup> См.: Мусина Р.Н. Ислам в массовом сознании татар // Ислам и мусульманская культура в среднем Поволжье. Казань, 2001. С. 344.

– убежденный неверующий (атеист).<sup>1</sup>

Примерно в те же годы дагестанские исследователи пользовались довольно простой и практической типологией:

а) убежденные верующие, в сознании, психологии и в быту которых господствует дух ислама и его традиций;

б) умеренно верующие, в деятельности которых религиозная ориентация занимает важное, но не ведущее место;

в) слабо верующие, которые в одних случаях следуют исламским традициям, в других руководствуются светскими нормами.<sup>2</sup>

Такая типология возможна, но она недостаточно учитывает социальные характеристики личности. В этом смысле более удобным является типология, основанная на некотором относительном противопоставлении религиозности и социализации. Согласно этой позиции можно выделить следующие четыре типа верующих:

а) секуляризирующиеся верующие, сознание и поведение которых характеризуется возрастающим процессом социализации, осмысленным и деятельным участием в жизни общества и усвоением социальных ценностей, принятых в обществе;

б) «отчуждающиеся» верующие, для сознания которых характерно торможение процесса социализации и формирование религиозной доминанты.

в) «отчужденные» верующие, сознание которых характеризуется попятным развитием социализации и формированием религиозной доминанты;

г) сакрализованные верующие, сознание и поведение которых десоциализированы. Религиозная доминанта у такого верующего развивается в сознание и чувство принадлежности самого верующего к миру сверхъестественного.<sup>3</sup>

В 1992 г. в типологии верующих фиксировалась степень убежденности респондентов в своей вере – «скорее верующие, чем неверующие», «скорее неверующие, чем верующие». В 1994 году были введены шкалы «верующие, соблюдающие обряды» и «верующие, не соблюдающие обряды».

Не умаляя достоинств приведенных подходов – каждый из них выявляет одну из реально существующих сторон религиозного сознания по своему верно, нужно указать на существующую их неадекватность к реальности современной религиозной ситуации в Да-

<sup>1</sup> Ильясов Ф.Н. Религиозное сознание и поведение // «СИ». №3. 1987.

<sup>2</sup> Вагабов М.В., Вагабов Н.М. Ислам и вопросы атеистического воспитания. М., 1988. С. 187–188.

<sup>3</sup> Лопаткин Р.А., Попова М.А. Проблемы психологии религии // Вопросы философии. 1969. №7. С. 154.

гестане в свете наметившихся новых тенденций. Например, усилившаяся пропаганда религиозных ценностей как ценностей этнической культуры привела к повышению роли религиозного санкционирования поведения и деятельности людей. В частности, официальный ислам в Дагестане, как и в России в целом, провоцирует новое состояние массового сознания, согласно которого человек не может быть нравственным вне религии, вне ислама. В этих условиях человек выполняет отдельные религиозные обряды, будучи абсолютно неверующим. Приведенная выше типология «не видит» респондентов такого характера. Это, во-первых,

Во-вторых, типологизация верующих должна быть многоуровневой. Существующие подходы делают это на индивидуальном уровне. В этом случае ваххабит и тарикатист возможно подпадут в одну категорию верующих (например, убежденно верующих). В условиях Дагестана напрашивается необходимость выделения фундаменталистки и даже ваххабитски ориентированных типов исламского сознания. Причем, было бы желательно проведение мониторинговых исследований для выявления направленного процесса фундаментализации религиозного сознания. Этот процесс, по данным отдельных опросов, имеет место в Республике Дагестан.

Многоуровневость структуры религиозного сознания проявляет себя и тогда, когда мы различаем такие ее составляющие, которые способны (или не способны) адаптироваться к новым социально-политическим, общественным отношениям. Анализ структуры религиозного сознания с этих позиций представляет интерес с точки зрения противодействия современному религиозному экстремизму. В этом смысле было бы желательно проведение сравнительного анализа типологий верующих мусульман Дагестана и других регионов России.

Высказанные в данном параграфе соображения были использованы при составлении анкеты социологического опроса и его анализе.

##### *§5. Дагестан и Татарстан: основные типы исламского сознания, формируемые конфессиональными институтами.*

Дагестан и Татарстан – республики с преимущественно мусульманским населением. Их выбор для анализа современных типов исламского сознания в российском исламе не случаен. Можно сказать, что ислам в Дагестане выражает основные черты ислама на Северном Кавказе, где проживают около 4,5 млн. этнических му-



сульман.<sup>1</sup> Из них более 40 % – это представители дагестанских народов. Дагестанский ислам имеет общие исторические судьбы с исламом в соседних Северо-Кавказских республиках. Это особенно сильно выражено в истории Кавказской войны (20-е–50-е гг. XIX в.), и в Советской истории, в которой деятельность религиозных исламских организаций координировался Духовным управлением мусульман Северного Кавказа (с мая 1944 г. по январь 1990 г.). Деятельность исламских религиозных организаций на Северном Кавказе в настоящее время также координируется из единого Координационного центра мусульман Северного Кавказа (КЦМСК). КЦМСК работает по системе сопредседателей, которые поочередно руководят деятельностью центра сроками в три года.

Многие адаты населяющих Северный Кавказ этносов весьма схожи. Это различные запреты – избегания, обычаи кровной мести, побратимства, куначества, аталычества, гостеприимства и др. Важно и то, что в Дагестане и в соседних республиках наиболее распространённым суннитским мазхабом является шафиитский. Наконец, современные проблемы исламского экстремизма наиболее сильно повлияли на исламское сознание именно на Северном Кавказе, в частности, в Дагестане. Эта проблема стала общей для северо-Кавказских республик. Дагестан оказался первой из республик Северного Кавказа, который принял, так называемый, антиваххабитский закон (сентябрь 1999 г.). Вслед за Дагестаном такие законы были приняты в Кабардино-Балкарии, Карачаево-Черкессии, в Республике Ингушетия, наложен запрет ваххабизму и в Республике Чечня.

По тем или иным причинам можно говорить о том, что Дагестанское исламское сознание является моделью Северокавказского.

Одна из особенностей дагестанского ислама (или ислама в Дагестане) заключается в том, что его функционирование, в отличие от татарского, проходило, в тяжёлых социально-экономических условиях жизни верующих, особенно в горной и предгорной зонах. В обществоведческой литературе, в кавказоведении, существует точка зрения, согласно которой традиции дагестанского горского общества рисуются как отмирающие патриархальные и полупатриархальные пережитки. Эта точка зрения, как справедливо замечают отдельные авторы, не вполне соответствует действительности. Общинные традиции в горной зоне Дагестана оказались устойчивыми. Эта устойчивость во многом объясняется удалённостью и трудно-

<sup>1</sup> Рассчитано автором по данным энциклопедии «Народы и религии мира». М., 1999 г.

доступностью большинства населённых пунктов горного Дагестана. По этой причине те или иные реформы проходили здесь с большим запозданием. Например, дореволюционное административное и религиозное устройство Северо-западного Дагестана с незначительными изменениями сохранилось до 1927 года. Сплошная коллективизация была осуществлена здесь почти на десятилетие позже, чем в целом в СССР, – в 1939–1940 гг. Современная дорожная сеть, связывающая нагорный Дагестан с Плоскостью, появилась довольно поздно, уже в конце 1940-х–1960-х гг. Причем, до сих пор связи с этим регионом значительно ослабляются зимой и ранней весной, во время сильных снегопадов и селей.<sup>1</sup> Все это не могло не способствовать к большому сохранению традиционного религиозного мировоззрения, религиозных исламских традиций, которые в советское время не могли проявить себя в полной мере. А традиционное религиозное мировоззрение не могло не отразить в себе историю, условия жизни населения на данной территории. Исламский фундаментализм – это форма социального протеста и социального иммунитета исламских религиозных общин. Одна из его целей – архаизация общественных отношений – имущественных, нравственных, религиозных и др. – под лозунгами возврата к истинной, чистой религии предков. Используемая в этих целях идеология исламского фундаментализма имеет колоссальные консолидирующие возможности. В своих крайних проявлениях исламский фундаментализм приобретает формы религиозного экстремизма. Имеет место мнение, что «ваххабизм является религиозно-правовым учением, традиционным для дагестанского региона. Какие-то признаки ханбалитского мазхаба, принципы «чистого ислама» присутствовали уже в идеологии движения под руководством Имама Шамиля».<sup>2</sup> Утверждение о том, что ваххабизм есть традиционное для Дагестана религиозно-правовое учение нельзя считать соответствующим действительности. Но, идеи исламского фундаментализма в Дагестане действительно имеют свои традиции, и они связаны в большей степени суровыми условиями жизни предгорного и горного населения региона. Естественно, что духовно-конфессиональное наследие, закрепившееся в исторической памяти народов Дагестана как источник героизма в борьбе против многочисленных внешних врагов, в Кавказской войне, как духовная опора в преодолении тягот повседневной жизни, не могло не иметь аскетические, ригористические элементы. Они и по сей день проявляются как в кон-

<sup>1</sup> См.: Бобровников В.О. Ислам и советское наследие в колхозах северо-западного Дагестана // Этнографическое обозрение. 1997 г. №5. С. 138.

<sup>2</sup> Шевченко М. Этноконфессиональные факторы единства России // НГ – Религии. 27.10.99.

фессиональном сознании рядовых верующих, так и исламского духовенства республики.

В отношении рядовых верующих это обстоятельство проявляется в следующем.

1. 20,4 % опрошенных в Дагестане характеризуют ваххабизм как течение в Исламе, которое требует упрощения, облегчения религиозной жизни запретами на различные обряды (поклонение святым, пышные похороны и др.). В предгорной зоне этот показатель еще выше – 28,7 %.

2. В горной зоне Дагестана значительно больше людей, считающих ваххабизм «реакцией мусульман на несправедливость в отношении ислама, его носителей, со стороны государства» – 20,8 % (против 12,8 в общей выборке).

3. Позиция «Ваххабизм – это движение в исламе, которое требует лишь свободу в вероисповедании, без каких-либо политических требований», оказалась достаточно высоко поддержанной в Ботлихском районе, там, где шли военные действия в 1999 г., и где по настоящее время сохраняется напряженная обстановка – 41,2 %.

4. Дагестанцы, которые сильно пострадали от идей экстремистского ваххабизма, тем не менее, видят в ваххабизме религиозное, мусульманское содержание больше, чем татарские мусульмане (в Дагестане – 22,1 %, в Казани – 17,7 %)¹.

5. Одной из актуальных проблем исламского возрождения в Дагестане, да и во всей России, является проблема взаимоотношений стремительно изменяющегося мира и мусульманского сознания, основанного на исламских догмах. В целях выяснения отношения верующих к данной проблеме, респондентам в опросе 2002г. был предложен вопрос: «Если Вы считаете возможным, то просим Вас выбрать одно из утверждений:

а) мусульманская религия для всех мусульман должна быть такой, какой она была при пророке Мухаммаде;

б) мусульманская религия не может оставаться такой, какой она была при пророке Мухаммаде, так как жизнь изменилась;

в) затрудняюсь ответить».

Среди дагестанцев 54,5 % ответивших на данный вопрос считает, что «мусульманская религия для всех мусульман должна быть такой, какой она была при пророке Мухаммаде». Нужно отметить, что эта позиция есть одна из составляющих фундаменталистской и ваххабитской идеологий. Лишь четверть ответивших (24,9 %) придерживаются более гибкой точки зрения исламского модернизма: наибольший процент «фундаменталистской» позиции в общей вы-

борке по Дагестану оказался в предгорной зоне – 82 %. По этому же показателю сельские районы значительно опережают города республики – 60,9 % и 42,7 % соответственно.

Опрос показал, что именно та группа респондентов, которая состоит из верующих, постоянно совершающих намаз, оказалась наиболее «фундаменталистской». В этой группе наиболее высок показатель предгорья (куда входит и Карамахинская зона) – 90,3 %, и сельских районов – 83,7 %. Среди «молящихся изредка» эти показатели значительно ниже: 50,0 % и 42,4 % соответственно.

Данные социологического опроса подтверждают наличие в дагестанском исламском сознании фундаменталистских идей. Это – реальная возможность, благодатная среда, для успешной пропаганды идей ваххабизма.

Нужно также подчеркнуть, что высокая степень «фундаментализма» ни в коей мере не говорит об экстремистских пристрастиях верующих. Таковыми они могут стать при определенном дальнейшем развитии религиозного сознания в кризисных социально-экономических, социально-политических условиях, в условиях, где затребована та или иная форма социального протеста. Нечто подобное, не без влияния иностранных неправительственных религиозных организаций, произошло в Дагестане.

Неприятие модернизации ислама в массовом сознании, само по себе, без внешнего политизирующего влияния, не несет особой социально-политической опасности. Это обусловлено и тем, что бытовой, народный ислам, будучи составляющей обыденного сознания, общественной психологии, не всегда последователен, самосогласован в практической реализации идеи возврата к мусульманским ценностям раннего средневековья. Он допускает не только новшества в религиозном поведении определяемые общественным прогрессом, но и присутствие в нем рудиментов языческих верований. Это, как правило, делается неосознанно. Другое дело, исламский фундаментализм как явление исламской идеологии. В условиях Дагестана их, идей фундаментализма, достаточно четко выдерживают и проводят в жизнь представители ДУМД, алимы и отдельные, с достаточно высоким мусульманским образованием, верующие.

Вопрос о том, какими должны быть взаимоотношения ислама и государства в Дагестане приобрел большую остроту в связи с усилением фундаменталистских тенденций, определяемых ДУМД, в последнее время. Дагестанская интеллигенция, которая в целом, от-

¹ Социологический опрос проведен автором в 2002 г. в Дагестане, Москве, Казани. Выборка – 1000 респондентов.

вернулась от вопросов исламского возрождения в республике,<sup>1</sup> постепенно вовлекается в дискуссии с представителями исламского духовенства, где активно обсуждаются взаимоотношения ислама, общества и государства. Эти дискуссии показали, что лидеры дагестанского ислама формируют исламское сознание в республике в ущерб общепризнанным светским ценностям. Они стремятся сакрализовать отдельные общественные институты, т.е. стремятся иметь право на санкционирование тех или иных общественных явлений. Одним из действий ДУМД такого рода явилось наложение запрета на аудио-, видео-, фото продукцию на религиозную тематику, запрет на «продажу и распространение всех дословных переводов Корана и Хадисов, начиная с переводов Крачковского, заканчивая переводом Валерии Пороховой».<sup>2</sup> Экспертный Совет ДУМД начал проводить рейды по республике по уничтожению литературы «антиисламского» толкования.<sup>3</sup> В частности, изымались из магазинов переводы Корана, выполненные известным ученым, лауреатом Государственной премии России Мухаммад-Нури Османовым. Все эти действия подкреплялись со ссылками на Закон РД «О запрете ваххабитской и иной экстремистской деятельности на территории Республики Дагестан».<sup>4</sup> ДУМД практически взял на себя отдельные функции государственных органов: вместо правовых органов решает вопросы о том, какая литература ваххабитская; принимает практические шаги, нарушающие законные права частных лиц (продажу книг, изданных по решению государственных органов в частных и государственных магазинах); привлекает для исполнения не санкционированных властью решений подразделения силовых структур. Примеры вторжения духовых лиц в сферу государственных пререгов, с целью архаизации общественных норм, отношений, с целью мировоззренческой переориентации воспитательной работы в школах, вузах многочисленны.<sup>5</sup> Органы государственного надзора редко вмешиваются в случаи нарушений закона о религии со сто-

<sup>1</sup> Эти вопросы ранее обсуждались лишь отдельными авторами. См.: Шапов И. А нефть не выйдет вместо воды // «Новое дело», №27. 4.07.1997.

<sup>2</sup> Обращение-предупреждение к продавцам и распространителям печатной продукции // Ас-салам. №7. Апрель 2004 г.

<sup>3</sup> Котлова Э. «Глупость несусветная» // «Новое дело». №16, 23 апреля 2004 г.

<sup>4</sup> Обращение предупреждение... // Ас-салам. №7. Апрель 2004 г.

<sup>5</sup> См., например: Макаров Д.В. Официальный и неофициальный ислам в Дагестане. М., 2000. С. 14–15; Магомедов Г. Что страшнее ваххабизма // «НИГ». 07.08.2001; Комплексная программа духовно-нравственного оздоровления общероссийского мусульманского движения «Нур». // «Нурул ислам». №11, июнь 1998; Ясин Расулов. А судья кто? // «Черновик». № 19, 14.05. 2004

роны религиозных организаций, их представителей. В случае запрета переводов Корана, когда уже молчать было невозможно, пресса РД все же высказалась: «У ДУМД нет полномочий называть те или иные переводы Корана ваххабитскими и определять, подлежат они реализации или нет».<sup>1</sup> Комментируя данную оценку, заместитель муфтия Ахмад-Хаджи Тагаев ответил: «Я видел светские суды... Мы больше полагаемся на Аллаха, чем на людей».<sup>2</sup>

Примеры такого рода, которые здесь не приведены полностью, доказывают одно: линия официального ислама (ислама признаваемого и поддерживаемого государством) направлены не на адаптацию к новым жизненным условиям, не к признанию общепринятых светских ценностей, не к признанию принципа свободы совести, свободы выбора мировоззрения, а на реализацию в общественной жизни коранических и суннитских установок в их фундаменталистском истолковании.

Как показывает более близкое знакомство с конфессиональными установками духовных лидеров Дагестана, это явление не случайно. Фундаментализм определяет особые отношения конфессий с государством. Эта особенность для дагестанских шафиитов выразилась в их отношении к идее необходимости изменений в исламе через новые толкования Корана, Сунны. Эти изменения, будучи более адекватны к новым условиям жизни, должны были бы помогать верующему воспринять ранее неизвестные явления жизни согласно основным положениям ислама. А если надо, то и отойти от старых, изживших себя конфессиональных норм. Процедура обнаружения и решения новых, не решенных предшественниками вопросов так, чтобы эти решения одновременно опирались на ислам и поддерживали его, в исламе связывают с понятием иджтихада.<sup>3</sup> Приятие или не приятие иджтихада, а если он принимается религиозным сообществом, то характер его понимания – основной критерий готовности данного сообщества к признанию светских ценностей в перспективе их развития. Это критерий способности к толерантным отношениям к тем или иным светским нормам в государстве, критерий значимости «этого мира», интересов человека в «этом мире» с точки зрения исходных конфессиональных ценностей.

Татарский ислам в лице ханафитского мазхаба и джадидизма и дагестанский шафиитский мазхаб дают противоположные ответы

<sup>1</sup> Магомедов Л. Как бороться с ваххабизмом? // «Новое дело». №16, 23.04.2004.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> См. подробное: Абдулагатов З.М. Проблемы и тенденции становления современных государственно-конфессиональных отношений в России. Махачкала, 2006. С. 135-154.

на эти вопросы. Это видно из завязавшейся в конце 2003 г. дискуссии на страницах печатных СМИ в Дагестане<sup>1</sup>.

Газета «Дагестанцы» в двух номерах перепечатала статью директора Института Истории Академии наук Татарстана, государственного советника по политическим вопросам при президенте Татарстана Рафаэля Хакимова, опубликованную в газете «Время новостей» за №217 2003 года. Автор статьи является одним из поборников джадидизма – обновленческого ислама.

Идеи джадидизма, которые стали возможны благодаря «открытие дверей иджтихада», в современном Татарстане получили новый импульс своего развития. Пересказывая и развивая идеи джадидизма, Р. Хакимов останавливается на следующих моментах джадидского сознания.

1. Сложился стереотип, одинаково свойственный мусульманам и не мусульманам: ислам един, у него не может быть ни этнических, ни географических, ни каких-либо иных форм. Этот тезис может существовать с прямо противоположным утверждением о своеобразии исламских традиций у разных народов.

2. Мазхабы, появившись в IX–XI веках в ходе естественного развития ислама, впоследствии были канонизированы, и с тех пор основными чертами ислама стали неукоснительное следование авторитетным учениям правовых школ (таклид), а также запрет на новые толкования Корана, что консервировало мысль и общественные отношения. Понятие прогресса стало чуждым исламу. В то же время известны слова пророка Мухаммада: «Воистину, Аллах в начале каждого столетия будет посылать умме человека для обновления религии». Как сочетать данное предписание со слепым подражанием – таклидом? Одно исключает другое. Для обновления требуется самостоятельное критическое мышление – иджтихад. «Заккрытие врат иджтихада» – это запрет на критическое аналитическое мышление. Это предположение того, что жизнь остановилась и в мире не происходит ничего принципиально нового.

3. Мусульманские правоведы делят аяты Корана на мекканские (до 622 г.) и мединские (после 622 г.): В мекканский период жизни Пророка (609– 622) аяты Корана были обращены ко всем людям. Там нет различий в правах мужчин и женщин, запрещается

<sup>1</sup> См.: Рафаэль Хакимов. Возможна ли модернизация ислама? // «Дагестанцы». №9 (26), 2003 г., 2004; Мухидинов Ш. Кому нужна модернизация ислама? // «Дагестанцы». №2 (28), 2004; Варисов З., Курбанов Р. Исламское возрождение Дагестана // «Новое дело», №14, 09.04. 2004; Тагаев А. Действительно пора назвать вещи своими именами. // «Новое дело», №19, 14.05. 2004; Расулов Я. А судьи кто? // «Черновик», №19 (37), 14.05. 2004 г.; Абдулагатов З.М. Двери жизни и двери иджтихада // «Дагестанцы», №3 (29), 2004.

применение силы для обращения в ислам, ясно выражено терпимое отношение к людям других религий. Но уже в мединский период Коран предписывает арабам: «Убивайте их (язычников) всюду, где встретите, и выгоняйте отовсюду, откуда они вас выгнали» [2:191]. Утверждается неравноправие женщин и мужчин: «Мужчины выше женщин...» [4:34].

Мусульманские правоведы посчитали аяты мекканского периода отменными, как более ранние, но сам пророк не исключал их из текста Корана. Как известно, под его непосредственным контролем были подготовлены главные учителя Корана. Мухаммед очень внимательно следил за правильностью заучивания сур. Дело не в том, что одни стихи объявлялись отменными, а другие действительными, следует понять, что они обращены к разным аудиториям, к разным эпохам. Это исключительно важно с точки зрения современности. Ваххабизм ориентируется на насилие в борьбе с другими религиями и даже течениями в исламе. Призывая к «чистоте ислама», он на самом деле следует ханбалитской интерпретации в ее крайнем выражении с полным отрицанием рационализма: Коран якобы понять нельзя, в него можно только уверовать. Тем самым утверждается традиционализм, не признающий никаких новых явлений. Но времена меняются, а вместе с тем и многие положения нуждаются в современном толковании.

4. В богословской литературе считается, что есть те, кто достоин, и те, кто недостоин, анализировать Священную книгу. Трактаткой ислама якобы должны заниматься только избранные. Сегодня, в условиях всеобщей грамотности и доступности высшего образования, как считает Р. Хакимов, каждый может самостоятельно изучать Коран, причем на родном языке.

5. Об исламе в основном судят по ритуалам, которые несли важную социальную функцию, особенно в условиях Средневековья. Сегодня многие исторические нормы потеряли свою значимость. Например, запрет рисовать образ человека был связан с конкретным периодом в становлении ислама, когда велась борьба с идолами. Но сегодня нет необходимости расстреливать из пушек изваяния Будды, как это сделали талибы в Афганистане, чтобы доказать свою правоверность. Дикость и ислам не совместимы. Господь не любит слепого поклонения. Пророк Мухаммед сказал: «Аллах не любит не нужного фанатизма и крайностей в проявлении веры»<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> См.: Хакимов Р. Возможна ли модернизация ислама? // «Дагестанцы». №9 (26), 2003 г.; №1 (27), 2004 г.

Эти и другие положения из статьи Р. Хакимова были подвергнуты жесткой критике редактором аварской версии газеты ДУМД «Ас-салам» Ш. Мухидиновым. Основные удары наносились по «краеугольному камню» джадидизма – идее нового иджтихада. В кратком виде эта критика сводится к следующему.

1. Исламские нормы, пришедшие к нам через пророка Мухаммада от Аллаха, не могут иметь исторический характер.

2. Новые толкования Корана, Сунны не нужны. «Только Аллахом в праве модернизировать, изменить что-то в Исламе». Закрытие врат иджтихада не зависит от воли людей.

3. Иджтихад был. Муджтахиды (те, кто имеют право на толкование Корана, Сунны) всех четырех правовых школ «произвели анализ всех религиозных проблем, только человечество, не изучая их, не живя по ним, стремится найти свои новые пути, которые ведут к заблуждению, в конечном итоге к регрессу».

4. Критическое мышление, иджтихад привели ваххабитов к терроризму, к экстремизму. А современных толкователей Корана оно может привести в лучшем случае к отказу от ритуальной части ислама: от намаза, от поста, от других. В худшем случае – антиисламизму.

5. «Даже самые высокие технологии, самые лучшие творения человеческого гения служат во вред человеческому, если за ними стоят силы, не верующие в Аллаха и идущие по пути заблуждения».

6. «Размышлять над толкованием Корана будут только те, кто не верят или сомневаются в Создателе и в загробном мире».<sup>1</sup>

Эти положения можно было бы без особых натяжек отнести к характеристикам исламского фундаментализма. Они находят поддержку среди духовных лидеров мусульман в республике. В частности, заместитель муфтия РД Ахмад-хаджи Тагаев задается вопросом: «...что они собираются реформировать и обновлять? Не Коран ли? Или может Сунну? ...по моему они ратуют за повторение августа 1999 года».<sup>2</sup> Это в ответ Варисову З. и Курбанову Р., которые, следуя за джадидами, считают необходимым «пересмотреть все прежние трактовки ислама...», так как «дагестанский ислам постепенно скатывается к полной стагнации и вырождению...». Он не готов ответить на новые вызовы истории и утратила инициативу в выработке жизнеспособных социально-экономических и общественно-политических моделей.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> См.: Мухидинов Ш. Кому нужна модернизация ислама? // «Дагестанец». №2, февраль 2004.

<sup>2</sup> Тагаев А. Действительно пора назвать вещи своими именами // «Новое дело». №19, май 2004.

<sup>3</sup> Варисов З., Курбанов Р. Исламское вырождение в Дагестане. // «Новое дело». № 14, апрель 2004.

Не может не вызвать интереса сам характер дискуссии сторонников и противников реформы ислама. Со стороны дагестанского духовенства наблюдается полное отсутствие необходимого для обсуждения такого важного вопроса рационализма. В данном, философском понимании этого понятия, имеется в виду достаточная аргументированность, логичность, понятийность доводов, которые в итоге могут дать требуемую доказательность. Например, Р. Хакимов, говоря о татарском исламе, объясняет его специфику историческими обстоятельствами следующего характера:

а) Татары, в силу ряда исторических причин, оказались в специфических условиях, требовавших особого напряжения интеллектуальных и физических сил. В частности, в православной Российской империи им было запрещено создавать светские учебные заведения. Образование на татарском языке могло быть только религиозным, вследствие чего ведущие медресе стали средоточием самой передовой мысли;

б) Государство не вмешивалось в ислам, поскольку считало себя ответственным только за православие. Это создало атмосферу свободного развития татарского богословия. Такая ситуация не могла сложиться ни в одной мусульманской стране, где правители неизбежно диктовали свои условия совету улемов (ученые-богословы), который был вынужден подстраиваться под интересы сильных мира сего. «Для татар модернизация стала внутренним и логичным процессом развития самого ислама».

в) Мусульманское сообщество существует как цивилизация, объединяющая людей одной веры. Но у каждого народа специфические условия существования. Татары волею судьбы оказались северным форпостом ислама, они находятся на границе Запада и Востока не только географически, но и в культурном плане.

Этим во многом объясняются особенности исламской субцивилизации в Татарстане.<sup>1</sup>

По Р. Хакимову «ислам не монолит» и по наличию противоречий между аятами «Мансух» и «Насих» и по историческим судьбам народов его исповедующих.

Доводы противоположной стороны весьма скудные и сводятся к тому, что «это не так». Ш. Мухидинов, иронизируя по поводу высказываний Р. Хакимова, пишет: «По мнению автора, получается, что имам аль-Ханифа толковал Коран и Сунну и вывел свои суждения в угоду татарскому народу, по его потребности...».<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Хакимов Р. Возможна ли модернизация ислама? // «Дагестанец». №9, декабрь 2003 г.

<sup>2</sup> Мухидинов Ш. Кому нужна модернизация ислама? // «Дагестанец». №2, февраль 2004 г.

Во-первых, Р. Хакимов не утверждает, что аль-Ханифа основал мазхаб специально для татар, тем более что первые ханафиты появились в Ираке в VIII веке, задолго до принятия ислама татарами (922 г.). Во-вторых, по утверждениям татарских ученых, татары сознательно выбрали данный мазхаб, который имеет свои особенности. В частности, он дает значительные послабления в быту, допускает широкое применение обычного права ('УРФ) как вспомогательного, но независимого источника права, что позволяет упрощать деловые отношения, вступать в деловые и бытовые контакты с иноверцами. А татары жили в окружении иноверцев. Это мазхаб, в котором максимально выражена по сравнению с другими, терпимость.

Примеры выбора веры «по себе» народами не единичны. Так, московский князь Владимир в свое время отказался принять Ислам в частности и потому, что в «кентом Исламе бухати воспрещалось, а на Руси есть великие пити, и не может без того быти». Зато, Казанский хан Герей перешел в православие лишь потому, что, несмотря на многочисленные молитвы в мечети, Аллах ему не помог удержать Казань (взятие Казани в 1552 г.).

Тот или иной народ вращал в свою культуру через свою религию веками и даже тысячелетиями. Желание прервать этот процесс со ссылками на то, что Коран и Сунна едины, противоречит историческим процессам.

Нет рационального ответа у дагестанских шафитов и на вопросы, вытекающие из хадиса пророка Мухаммада о том, что в начале каждого столетия Аллах будет посылать умме человека для обновления веры. Если такие люди были после X века, после «закрытия врат иджтихада», то кто они? Кто, в частности, это сделал в XX веке? Если «закрытие врат иджтихада» не зависит от воли людей – оно в компетенции только Всевышнего – означает ли это, что джадидизм есть явление идущее против воли Аллаха? И кто тот всезнающий, который определит, когда они, врата иджтихада, открыты, а когда нет? И, наконец, если врата иджтихада остаются закрытыми, означает ли это, что предсказание Пророка не сбылось? Рационального ответа на эти вопросы, которые вытекают из позиции Р. Хакимова, у его оппонентов нет.

Следует отметить, что подобными вопросами задавались и задаются многие исламские ученые, плодотворно разрабатывающие теоретические вопросы Ислама: каким контекстом ее, дверь «иджтихада», закрыли? Кто из имамов сказал, что никто из мусульман после него не имеет права искать и находить тот путь, который отвечает верному, указанному Кораном пути?<sup>1</sup>

Различия между дагестанским и татарским исламом наблюдаются в оценках иджтихада с точки зрения его роли в возникновении

<sup>1</sup> См.: Рифат-ас-Саид. Новый взгляд. // «Тарих». №6, 1998. С. 85–86.

ваххабизма. Любое реформирование Ислама, иджтихад, отдельные духовные лидеры Дагестана отождествляют с экстремизмом, с ваххабизмом: «неужели недостаточно того, что натворил в Дагестане обновленный, реформированный ислам? Как назвать людей, призывающих к таким реформам, что неминуемо ведут к кровопролитию?!». Действительно, в религиозно-мировоззренческих позициях ваххабитов и джадитов есть совпадающие моменты. В частности, религиозная реформа (иджтихад) предложенная Ш. Марджани содержит следующие пункты:

1. таклид (следование догмам, авторитету какого-либо мазхаба) должен быть полностью искоренен;
2. возвращение мусульман к основам мусульманской веры, и мусульманской культуры эпохи Мухаммада.

Ваххабиты также не признают мазхабы, считая необходимым вернуться к исламу времен Пророка Мухаммада. Но, эти мировоззренческие, инструменталистские действия имели и имеют, совершенно разные цели. Ваххабиты, во-первых, выступали против таклида по той причине, что мазхабы, пользуясь иджтихадом, методами «иджма» (согласованное решение богословов) и «кияс» (метод аналогии), ввели в Ислам много нового, еретического («Бида»), а поэтому они должны быть искоренены из религиозной жизни. Во-вторых, для ваххабитов важно не только отрицание иджтихада, проведенного в рамках четырех мазхабов, но и вообще любой иджтихад, уводящий религиозное мышление от первоначального ислама. В третьих, немаловажно то, что экстремистское крыло ваххабитов решает эти задачи военными, насильственными методами, причем следующие таклиду – это кафиры, которых можно и нужно убивать. В практике джадитов наблюдаются совершенно противоположные цели и методы. Во-первых, в программе Ш. Марджани важное место наряду с исламскими дисциплинами, занимало изучение светских дисциплин. В джадидских медресе шло преподавание русского языка, математики, физики, астрономии, основ медицины, географии, истории, иностранных языков, причем не только восточных, но и западноевропейских. Этого нет, и не могло быть, в ваххабитских медресе.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> См.: Тагаев А. «Действительно пора назвать вещи своими именами». // «Новое дело». №19, 14.05.2004.

<sup>2</sup> Обсуждая вопросы исламского образования, проф. Шамов И.А. проанализировал программы некоторых исламских учебных заведений в Дагестане. Этот анализ показал полное отсутствие светской составляющей в этих программах, что ближе к фундаменталистскому пониманию приоритетов исламского сознания. См.: Шамов И.А. Религия и светское просвещение. // «Дагестанская правда». 08.06.2001.

Во-вторых, для джадидов нового поколения (начало XX века) основной формой проведения реформ были доказательство через «иджма» и «кияс», против чего настроены ваххабиты.

В третьих, если ваххабиты не признавали иджтихад родоначальников четырех мазхабов, то не для того, чтобы давать новые, соответствующие времени толкования Корана и Сунны. Наоборот, для них важна санкционированная тем или иным пониманием Корана, архаизация общественной жизни. Джадиты, в отличие ваххабитов, отрицают иджтихад четырех имамов не для того, чтобы исключить из жизни новые явления, а для широкого вовлечения их в жизнь через процедуры исламского санкционирования. Иджтихад – главный инструмент такого санкционирования.

В четвертых, как показывает история джадидского движения, на его почве никакой ваххабизм-экстремизм не появился. Джадидизм проявляет себя как толерантное, цивилизованное духовное явление, в котором ассимилированы как Исламские (Восточные), так и западноевропейские ценности.

Из приведенных выше доводов ясно, что иджтихад джадидов и «реформы» ваххабитов – это полные противоположности. Ваххабиты – наиболее последовательные противники иджтихада джадидского, а потому, в шкале различий по отношению к иджтихаду они находятся в противоположных концах. Точка зрения дагестанских пашинтов – это позиция между джадидами и ваххабитами. Логика их мысли не слишком смела для того, чтобы, сказав «А» («не надо реформ ислама»), сказать «Б» («нет иджме, киясу», т.е. вялотекущим процессам иджтихада в пределах мазхаба). Последовательное проведение точки зрения «закрывать двери иджтихада» в интерпретации лидеров дагестанского духовенства должно неизбежно привести к религиозному фундаментализму: к идее второсортности светских законов, необходимости переустройства жизни согласно шариату, неизменности религиозных норм, отрицания новых трактовок религиозных основополагающих текстов, желанию анимировать социальные нормы, которые затерялись во тьме прошедших веков. По сути дела в Дагестане имеют место проявления в той или иной степени всех этих признаков религиозного фундаментализма.

Идеи джадидизма в начале XX века имели место и в Дагестане. Абусуфьян Акаев, известный дагестанский ученый – просветитель и богослов, под влиянием татарских реформаторов, еще в 1903 году организовал в сел. Аксай джадидское медресе.<sup>1</sup> В 1902 году им была опубликована книга «Усул джадид», означающий буквально

<sup>1</sup> Первое джадидское медресе на территории России было организовано известным татарским просветителем Исмаилом Гаспринским в 1884 году в Бахчисарае. См.: Баутдинов Г. Российские предтечи Еврослама // «ИГ». 04.02.2004.

«новый метод».<sup>1</sup> Идеи джадидизма излагаются и в другой его книге, изданной семь лет спустя.<sup>2</sup>

Распространителем идеи «абсолютного иджтихада» в Дагестане был известный ученый Али Каяев (Али ал Гумуки). На страницах издаваемой им газеты «Джаридат Дагестан» Али Каяев распространял идеи, которые он перенял от известных богословов и их учеников во время обучения в университете ал-Азхар (Каир).<sup>3</sup> Али Каяев, призывая к «абсолютному иджтихаду», говорил о необходимости смело изучать Коран и Сунну и выводить из нее заповеди в соответствии с требованиями эпохи.<sup>4</sup> «За то, что Али Каяев отвергал традицию и призывал к абсолютному иджтихаду, консервативная часть духовенства совершенно необоснованно навесила на него ярлык ваххабита».<sup>5</sup> Али Каяев критиковал дагестанских мюридов и суфиев, когда они безмерно прославляли и тем самым порочили своих шейхов, приписывая им качества, которые никому и в голову не могут придти. А также за то, что они поклоняются портретам своих шейхов – духовных вождей тариката, перед тем как войти в состояние экстаза, считая это язычеством.<sup>6</sup> До сих пор Али Каяева республиканское духовенство причисляет к ваххабитам.

Как показало время, идеи дагестанских реформаторов не нашли в религиозной жизни республики достойного продолжения.

В то же время в татарской религиозной и общественной мысли идеи джадидизма находят дальнейшее развитие. Речь идет о том, что должно меняться и само понимание того, что такое джадидизм. Говоря о необходимости нового осмысления учения ислама, Председатель Совета муфтиев России Равиль Гайнутдин отметил, «что слепой возврат к джадидизму не может полностью решить все современные проблемы ислама».<sup>7</sup> Джадидизм присущ и взглядам муфтия ЦДУМ России Т.Таджуддина. В русле развития джадидизма можно рассматривать идеи доктора философских наук из Казани А. Юзеева, известного своими глубокими исследованиями татарской религиозно-философской мысли. По его мнению, «неправиль-

<sup>1</sup> Абусуфьян Акаев. Усул джадид. // Казань, 1902.

<sup>2</sup> Абусуфьян Акаев. Иршаду ассибийан. // Темирхан-Шура, 1909.

<sup>3</sup> См.: Наврузов А. Газета «Джаридат Дагестан» – историко-культурный памятник. // Дисс. на соискание уч. степени к. ист. н. Махачкала, 2000; Али ал Гумуки. Проблема иджтихада и ее вырождение. // «Джаридат Дагестан». 17.10.1915; Али ал Гумуки. Об ал-иджтихаде и ат-таклиде. // «Джаридат Дагестан». №40. 03.10.1915, №41. 16.10.1915.

<sup>4</sup> См.: Левин З.И. Развитие общественной мысли на Востоке. Колониальный период. М., 1993. С. 99.

<sup>5</sup> Наврузов А. Там же. С. 168.

<sup>6</sup> Наврузов А. Там же. С. 178.

<sup>7</sup> См.: «ИГ-Религии». №19, 05.11.2003.



но отождествлять джадидизм с религиозным реформаторством... Это реформа образования, одной из главных задач которой было приобщение мусульман к европейской науке и культуре. Да и ныне религиозно-философское течение джадидизма нельзя считать самостоятельным явлением – оно часть, сторона реформаторства и просветительства в их широком понимании, часть теологического либерализма, а не отдельное и специфическое направление, а тем более сугубо татарское».<sup>1</sup>

Было бы не верно сводить все содержание процессов исламского возрождения в Татарстане к джадидизму. В современном Татарстане имеют место, по меньшей мере, три различных типа исламского сознания. Причем, джадидизм – не самый распространенный. Наиболее распространенный тип – это неотрадиционализм. Его представители – это, прежде всего сторонники и служители официального ислама, воспринимающие и пропагандирующие ислам как комплекс символов веры – застывших форм религиозного мышления, обрядов, ритуала. Наименее распространенный тип – это возрожденчество, имеющий неоднородную и узкую социальную базу. Это направление представляют исламские фундаменталисты. Но, наиболее созвучным, соответствующим современным общественным и государственным интересам считается реформаторский тип религиозного сознания, который объединил в основном интеллигенцию, учащуюся молодежь, средние городские слои.<sup>2</sup>

#### **Краткие выводы:**

1. В связи с историческими, географическими, экономическим условиями жизни народов Дагестана преобладающей формой (типом) исламского сознания в республике является традиционная, следующая таклиду, т.е. направленная на строгое соблюдение установленных ритуальных, обрядовых требований веры. Данная, «застывающая форма религиозного мышления», не способствует приспособлению религиозного сознания к новым явлениям жизни.

2. Условия жизни дагестанцев в их историческом рассмотрении (особенно предгорной и горной зон) сформировали элементы фундаменталистского сознания у дагестанского верующего. В кризисных социально-экономических условиях они оказались благодатной «почвой» для трансформации традиционного исламского сознания в его экстремистские формы. В связи с этим религиозное дагестанское сознание оказалось представленным лишь двумя его

<sup>1</sup> Цит. по: Баутдинов Г. Российские предтечи евроислама. // «НГ», 04.02.2004.

<sup>2</sup> См.: Мухаметшин Р.М. Динамика исламского фактора в общественном сознании татар XVI – XX вв. (историко-социальный очерк). // Современные национальные процессы в Республике Татарстан. Вып. II. Казань, 1994. С. 112–113.

типами: а) традиционной, тяготеющей к фундаментализму; б) экстремистско-ваххабитской.

3. Дагестанское исламское сознание, благодаря деятельности религиозных организаций и их лидеров, и далее развивается преимущественно в фундаменталистском направлении.

4. В отличие от татарского исламского сознания, в дагестанском исламском сознании нет реформаторской составляющей, которая бы способствовала рациональному, с точки зрения интересов общества и государства, балансу консервативных и прогрессивных сил в исламском возрождении. В связи с этим, во взаимоотношениях дагестанского ислама с государством преобладает тенденция к архаизации общественных отношений, отход от общепризнанных светских ценностей, стремление к сакрализации – религиозному санкционированию – социальных явлений, имеющих светский характер.

5. Однобокое фундаменталистское развитие традиционного исламского сознания в Дагестане связана и с не участием дагестанской интеллигенции в сложных процессах исламского возрождения в республике. Это обусловлено двумя причинами:

а) Дагестанская интеллигенция не имеет, в отличие от татарского джадидизма, традиций «светского» участия в решении профессиональных проблем;

б) Государственные структуры РД не осознали необходимости и возможность активного привлечения интеллигенции к решению проблем государства и конфессий. Более того, вступления отдельных ученых в защиту светских ценностей, против вмешательства религиозных организаций, духовных лиц в дела государственные, не находят должного государственного реагирования, поддержки.

#### ***§6. Конфессиональное самосознание дагестанского верующего-мусульманина.***

Самосознание верующего – это его оценки степени своей веры, степени выполнения вероисповедных положений, понимание меры соотносительности его веры к требованиям какой-либо конфессии – в целом осознание всего, что связывает его с той или иной верой. Одним из способов выявления религиозного самосознания является проведение социологического опроса. Часто по результатам социологических опросов делаются выводы о том, что данное население имеет такой то процент такого-то типа верующих. Данное утверждение ошибочно: люди могут давать как завышенные, так и заниженные оценки того, что является составляющими его веры. Ввиду этого более объективным выводом по результатам опросов будет утверждение о том, что такая та часть населения имеет такое-то представление о своей вере. То есть, опросами выявляются факты

сознания безотносительно к вопросу об истинности этих фактов; они могут быть в своих крайних проявлениях как абсолютно истинными, так и абсолютно ложными. Вопрос состоит не в том, что нельзя или можно верить людям, а в том, что в данном случае ставит веру в основу научного выбора истины было бы нежелательно. Во-первых, потому, что уж очень быстро мы, дагестанцы, из атеистов перешли в убежденных верующих. Во-вторых, вопросы выявления истинного содержания утверждений в данном случае связаны иными методами, в частности наблюдением за образом жизни верующего. Поэтому в данном тексте речь идет о религиозности населения как о религиозном его самосознании.

### 1. Структура выборки

Опрос проводился в 2004 году в восьми сельских районах и двух городах Республики Дагестан. Сельские районы: Ботлихский, Дахадаевский, Казбековский, Каякентский, Кизлярский, Магарамкентский, Ногайский, Хунзахский. Города: Махачкала, Кизляр. В различной степени опросом были охвачены все три географические зоны Дагестана, сельское и городское население. Общее число опрошенных 494 человек, хотя в ответах на отдельные вопросы участвовали не все респонденты из выборки. Из-за этого в ответах на отдельные вопросы число респондентов оказалось меньше.

#### По полу.

Мужчины	—	50,2 %.
Женщины	—	49,8 %.

#### По возрасту.

До 20 лет	—	16,3 %.
От 20 до 29	—	28,2 %.
От 29 до 49	—	39,4 %.
От 49 до пенс. возраста	—	10,5 %.
Пенсионеры	—	5,6 %.

#### По образованию.

Начальное (4–6 классов)	—	1,4 %.
Среднее	—	22,2 %.
Среднее специальное	—	22,6 %.
Незаконченное высшее	—	8,8 %.
Высшее	—	45,0 %.

#### По социальному положению.

Рабочие	—	8,7 %.
Служащие	—	45,0 %.
Руководитель государственного предприятия или организации	—	1,6 %.
Предприниматель (владелец предприятия, организации)	—	5,7 %.

Занятый индивидуальной трудовой деятельностью, арендатор	—	7,3 %.
Духовное лицо (имам, кадий, мулла и др.)	—	1,2 %.
Учащийся, студент	—	18,2 %.
Домохозяйка	—	6,2 %.
Другое	—	6,1 %.

#### По национальности.

Аварцы	—	35,5 %.
Даргинцы	—	15,6 %.
Кумыки	—	23,7 %.
Лезгины	—	16,1 %.
Лакцы	—	4,5 %.
Табасаранцы	—	1,0 %.
Другие	—	3,5 %.

Нужно сказать, что 20 % респондентов не указали свою национальную принадлежность. Видимо, это сделано не случайно: в вопросах веры в исламе, как и в других мировых религиях, национальность не должна иметь значения.

В предыдущем параграфе речь шла о том, каковы основные типы исламского сознания в российском исламе. При этом основной акцент делался на том, каковы общие, как традиционно устоявшие, так и новые, взрывным характером охватившие религиозное сознание, типы верующих. Их основная черта заключается и в том, что они являются в достаточной степени институционализированными. Даже ваххабизм, несмотря на исторически короткий период его проникновения в Дагестан, имеет достаточно развитые организационные структуры конфессионального, финансового, миниобщинного и другого характера, которые заняты, в конечном итоге, воспроизводством определенного типа религиозного сознания. Идеи традиционного ислама – наиболее распространенного в Дагестане – наиболее институционализированные: Духовное управление мусульман Дагестана, около 1700 мечетей, исламские учебные заведения республики воспроизводят в основном этот тип исламского сознания. Но, в пределах этих типов имеет место многообразие конкретных проявлений религиозных сознаний мусульман. Интерес представляет вопрос о том, насколько верующие респонденты выражают общие позиции институциональных образований. Институциональное во многом исходит из идеального, должного. Нет необходимости в доказательстве того, что в сознании конкретного верующего институциональное будет выражено частично, неполно.

Электронная библиотека  
Института истории,  
археологии и этнографии  
Дагестанского ИИ РАН



[instituteofhistory.ru](http://instituteofhistory.ru)

## 2. Некоторые общие результаты опроса

В таблице №1 приведены некоторые общие результаты опроса по различным социальным группам.

Таблица №1

Распределение ответов на вопрос «Укажите, пожалуйста, Ваше отношение к религии» (в %).

Отношение к вере	Убежденный верующий	Верующий	Колеснический	Безразличный	Неверующий	Убежденный неверующий	Не думал над этим	Другое
Мужчины	23,7	50,8	10,2	3,4	4,7	1,7	3,8	0,8
Женщины	14,1	69,2	8,1	0,9	3,4	0,9	2,1	0,0
До 20 лет	15,8	65,8	10,5	2,6	1,3	0,0	2,6	0,0
От 20 до 29 лет	24,4	56,5	5,3	1,5	5,3	0,8	5,3	0,8
От 29 до 49 лет	12,0	64,4	12,0	2,7	4,4	1,1	2,2	1,1
От 49 до пен. возр.	30,6	51,0	8,2	2,0	2,0	2,0	2,0	0,0
Пенсионер	23,1	53,8	3,8	0,0	11,5	7,7	0,0	0,0
С начальным образованием	33,3	66,7	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0
Средним образованием	16,5	61,5	12,8	2,8	2,8	0,0	3,7	0,0
Сред. спец. образованием	22,0	58,7	8,3	0,9	3,7	0,9	6,4	0,0
Незак. высшим образованием	23,1	61,5	5,1	2,6	2,6	0,0	2,6	0,0
Высшим образованием	17,6	59,7	8,1	2,3	5,9	2,3	0,9	1,4
Рабочий	23,5	38,2	14,7	5,9	8,8	0,0	5,9	2,9
Служащий	13,6	65,0	8,2	1,8	4,1	2,7	2,7	0,5
Рук. госпредприятия	25,0	65,5	0,0	0,0	12,5	0,0	0,0	0,0
Предприниматель	37,5	54,2	0,0	0,0	4,2	0,0	0,0	0,0
Занятый инд. труд. деятельностью	27,3	69,7	3,0	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0
Духовное лицо	66,7	33,8	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0
Учащийся, студент	18,6	59,3	9,3	2,3	4,7	0,0	3,5	1,2
Домохозяйка	33,3	43,3	16,7	3,3	3,3	0,0	0,0	0,0
Другое	3,7	66,7	11,1	3,7	0,0	3,7	7,4	0,0
Аварцы	29,1	63,8	2,1	0,0	1,4	1,4	1,4	0,0
Дарганы	22,6	53,2	14,5	1,6	1,6	0,0	4,8	1,6
Кумыки	7,4	72,3	7,4	3,2	1,1	2,1	2,1	1,1
Лезгины	10,9	42,2	15,6	6,3	17,2	1,6	6,3	0,0
Лахцы	22,2	50,0	5,6	5,6	16,7	0,0	0,0	0,0
Другие	14,3	64,3	21,4	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0
Общее	19,6	59,5	8,3	2,0	4,3	1,6	2,8	0,6

По данным таблицы №1, общее число верующих различной степени, по их самооценкам, равна 79,1 %. По опросам прошлых лет, проведенных автором данного текста, заявленная религиозность по годам была следующая: 1996 г. – 85 %, 1998 г. – 84,1 %, 2000 г. – 82,5 %.<sup>1</sup> 79,1 % 2004 года нужно признать закономерным результатом постепенного, незначительного снижения этого показателя.<sup>2</sup> Эти показатели несколько не сходятся с исследованиями других авторов. Например, с результатами исследования Института религиоведения и коммуникативистики совместно с кафедрой философии ДГУ в начале 2001. В опросе, который охватил 2000 респондентов, к верующим себя отнесли 64,0 %.<sup>3</sup> Вполне возможно, что такой результат определился тем, что 25 % опрошенных были студенты и преподаватели, хотя студенческая молодежь проявляет достаточно высокий уровень религиозной самооценки. К сожалению, неизвестно, в каких географических зонах, районах был проведен данный опрос и насколько случайным был отбор 2000 респондентов.

Наибольшее число верующих среди районов и городов, где проводился опрос, по самооценкам респондентов наблюдается в Казбековском районе - 94,9 %. Если учесть, что в опросе 1998 года таковых было 100 %, то ничего удивительного в этом нет. Казбековский район оказался единственным среди географических групп опроса, где заявивших о своей убежденной вере больше тех, кто называет себя просто верующим – 51,3 % против 43,6 %. В общей выборке ситуация сильно отличается: 19,6 % против 59,5 %. Наименьшее число убежденных верующих наблюдается в Каякентском и Ботлихском районах, 2,6 и 11,9 процентов соответственно. В Каякентском районе этот показатель может быть не репрезентативным: населенные пункты района весьма сильно отличаются по своей религиозности, а выборка не учла это обстоятельство. В Ботлихском

<sup>1</sup> См.: Абдулагатов З.М. Религиозный фактор в социальных конфликтах в РД. Махачкала. 1998. // Рукописный фонд Института ИАЭ ДНЦ РАН. Ф.3. Оп.2. Д № 939; Проблемы политического ислама в Республике Дагестан. Махачкала, 2000. // Там же. Д.№ 969.

<sup>2</sup> Такая тенденция, обусловленная разными причинами, наблюдается и в других исследованиях. См.: Курбанов Г.М. Религия в постсоветском... С. 151; Абдулагатов З.М. Плановые исследования 1996, 1998, 2000 гг. // Рукописный фонд Института ИАЭ ДНЦ РАН.

<sup>3</sup> Муртузалиев С.И. Современные тенденции теологизации системы образования и воспитания // Реалии и перспективы поликультурного образования в Дагестане. Махачкала, 2003. С. 50.



Доля убежденно верующих среди верующих в группах опроса (в %).

Группы опроса	Процент убежденно верующих
Мужчины	31,8
Женщины	16,9
До 20 лет	19,4
От 20 до 29 лет	30,2
От 29 до 49 лет	15,7
От 49 до пенс. возр.	37,5
Пенсионеры	30,0
С начальным образованием	33,3
Со сред. образованием	21,4
Со сред. спец. образованием	27,3
С незаконченным высшим образованием	27,3
С высшим образованием	22,8
Рабочие	38,1
Служащие	17,3
Рук. гос. предприятий, организаций	28,6
Предприниматели	40,9
Занятые индивид. труд. деятельностью	28,1
Духовные лица	66,7
Учащиеся, студенты	23,9
Домохозяйки	43,5
Другое (по соц. положению)	4,8
Аварцы	31,3
Даргинцы	29,8
Кумыки	9,3
Лезгиньы	20,5
Лакцы	30,7
Другие (этносы)	18,2
Общее	24,8

По данным таблицы №2 трудно судить о том, как меняется убежденность в вере с возрастом. Возраст «от 20 до 29 лет» выбивает из, казалось бы, достаточно выраженной убежденности в вере с возрастом. Можно было бы считать, что быть «убежденно верующим» для молодых есть явление несколько модное. Для проверки этого предположения нужно выяснить хотя бы то, насколько они соблюдают исламские нормы. Несколько иное объяснение наименьшего числа убежденных верующих в группе «от 29 до 49 лет» видится в том, что данная группа одна из наиболее образован-

же районе наибольшим оказался процент считающих себя просто верующими – 83,3 %.

Опрос частично подтвердил устоявшуюся точку зрения зависимости веры и образования респондента. По таблице №1 наибольший процент неверующих и убежденных неверующих выражены в группе с высшим образованием. Среди тех, кто имеет начальное образование таковых (неверующих, убежденных неверующих) нет. В группе со средним образованием есть неверующие (2,8 %), но нет убежденных неверующих. Данная зависимость между верой и образованием респондентов не выражается строгой убывающей или возрастающей функциональной зависимостью.

Ситуация с образованием и степенью веры несколько неясна и по той причине, что образование и возраст также достаточно взаимосвязанные социальные явления. Вопрос состоит в том, что понижение, хотя незначительное, числа тех, кто приписывает себя к верующим, в условиях моды на веру, вполне могло бы быть связано не с образованием, а с молодым возрастом респондента с высоким образованием.

Выясняя данную ситуацию надо обратить внимание на то, что 79,2 % респондентов с высшим образованием оказались в возрасте от 29 до 49 лет. Данная группа опроса оказалась и минимально определившей себя как верующих (76,4 %). По возрасту это «промежуточная зона», и поэтому считать значимой возрастной показателем в данном случае было бы не справедливо. Тем не менее, в общем случае, данное утверждение не верно. По данным опроса 2000 года, среди ученых ДНЦ РАН, верующими себя назвали 80 % респондентов. Это говорит не о том, что образование не влияет на религиозность, а том, что образование есть всего лишь один из многочисленных факторов такого характера. Какова равнодействующая этих факторов зависит от конкретной ситуации.

Представляют интерес различия в соотношениях «убежденно верующих» и просто «верующих» по отдельным группам. В общей выборке убежденно верующие составляют 24,8 % от общего числа верующих. Среди мужчин этот показатель выше – 31,8 %, против 16,9 % у женщин. Тем не менее, общий показатель религиозности женщин выше: 83,3 % против 74,5 % у мужчин. Более высокая религиозность женщин подтверждается опросами и предыдущих лет.



ных. В данной группе наибольшее число респондентов с высшим образованием – 56,8 %, тогда как в общей выборке их 37,5 %.

Среди групп по социальному положению, как и во всей выборке по убежденности в вере лидируют духовные лица, что естественно. Но факт, что 33,3 % процента из этой группы не считают себя убежденно верующими, не может не вызвать удивления.

Среди этнических групп по данному показателю (убежденные верующие), лидируют аварцы – 31,3 %.

То, что среди верующих 75,2 % не относят себя к убежденно верующим, может говорить об их потенциальной ориентированности преимущественно на светские ценности.

### 3. Типология верующих мусульман РД.

Используемая типология верующих мусульман республики исходит из соображений высказанных в Предисловии и параграфах 4, 5 данной главы. Автор исходит из того, что в Дагестане на институциональном уровне имеются два основных типа верующих: традиционный и фундаменталистский (радикальный). Это общие типы религиозного сознания, генерируемые и поддерживаемые различными конфессиональными, политическими (как внутренними, так внешними) организованными структурами. В отличие от этих общих типов имеют место типы религиозности в пределах данных общих типов. Общие типы – это данности основополагающих конфессиональных текстов в их истолковании в исламских религиозно-правовых школах, доктринах, сектах. Господство на данной территории того или иного основного типа религиозного верующего есть результат сложившихся исторических традиций или исторических событий. Конкретные типы верующих проявляются под воздействием двух явлений различного характера: природных данных человека и социальных условий. Процессы религиозной социализации под воздействием различных институтов имеют не одинаковое воздействие на индивидов. Природные данные человека, его задатки играют большую роль в том, как он социализируется в конфессиональном плане. Сочетание мистических склонностей и задатков человека и условий конфессиональной социализации и формирует многообразие конкретных типов верующего. Например, полное отсутствие первых может привести или к формально верующему, или же к полному отсутствию веры. Или же, наличие природных задатков и при незначительных условиях религиозной социализации может привести к «истинной религиозности», которая является исключительно состоянием индивидуального сознания, которая для своего функционирования не нуждается в институтах религии. Ме-

жду двумя эти крайними проявлениями сознания, в пределах двух основных типов, имеют место многообразие конкретных проявлений религиозности.

Изучение конкретных типов в данном аспекте связано с некоторыми трудностями. Религиозные типы традиционного ислама могут быть изучены согласно имеющимся методикам.

Не так просто с выявлением, тем более с классификацией, крайних форм фундаменталистского сознания. Вряд ли кто из верующих назовет себя ваххабитом на прямо поставленный вопрос, зная, что в РД принят закон «О запрете ваххабитской и иной экстремистской деятельности на территории Республики Дагестан». Поэтому, задача состоит в том, чтобы выявить в религиозном сознании составляющие фундаменталистского сознания, которые при определенных кризисных социально-экономических условиях могут перерасти до сознания ваххабитского. Выполнение этой задачи будет проводиться иными способами, чем типология традиционно верующих. Например, в анкете социологического опроса выясняется отношение верующего к вопросам соблюдения закона, в частности, в случаях, когда закон противоречит вере. Также выясняется, насколько респондент готов воспринимать в религиозном сознании новые явления в общественной жизни, и не будет категоричен в вопросах неизбежной модернизации ислама. Позиции респондентов будут выявляться и по остро дискуссионному вопросу между ваххабитами и традиционалистами по поводу «святых мест» и др.<sup>1</sup> Вообще, в основе такого метода лежит выявление мнения респондента по тем или иным конфессиональным позициям ваххабитов и традиционалистов, не обозначая их происхождения, принадлежности. Данная работа в отношении ваххабизма проведена в следующей главе.

В основу построения религиозной типологии поставлены ответы на два вопроса: один измеряет признак «вера», другой – «отношение к религиозной деятельности». Выявление различных сочетаний этих признаков дает более богатое по содержанию представление о конкретных типах верующих.

Электронная библиотека  
Института истории,  
археологии и этнографии  
Дагестанского ИЦ РАН



<sup>1</sup> См.: Анкета // Приложение к данной работе.

Таблица №3

Структура типов по отношению к вере (в %).

Показатель «вера»	Показатель «участие в религиозной деятельности»				
	Всегда участвую во всех обрядах и привлекаю других	Всегда участвую в основных обрядах	Иногда участвую в некоторых обрядах	Не участвую ни в каких обрядах	Затрудняюсь ответить
Убежденный верующий	29,0	47,3	16,1	5,4	2,2
Верующий	2,4	28,5	52,2	9,6	7,3
Колеблющийся	2,3	11,6	44,2	41,9	0,0
Безразличный	0,0	0,0	40,0	60,0	0,0
Неверующий	0,0	0,0	52,4	38,1	9,5
Убежденный неверующий	0,0	33,3	33,3	16,7	16,7

Предполагалось, что «чистыми» типами являются: а) убежденный верующий всегда участвующий во всех обрядах и привлекающий других; б) верующий всегда участвующий в основных обрядах; в) колеблющийся, иногда участвующий в некоторых обрядах; г) безразличный, который случайно участвует в некоторых обрядах, а иногда – не участвует; д) убежденный неверующий, который не участвует ни в каких обрядах.

В последнем случае, в исследованиях прежних лет, в характеристику убежденного неверующего включалось требование «участвует в атеистической работе». <sup>1</sup> Сегодня, когда в идеологической сфере нет места атеизму, вопрос об атеистической работе прозвучал бы риторически. Поэтому данный пункт в анкете был пропущен.

Из таблицы №3 видно, что «чистых» убежденных верующих всего 29 % от общего числа называющих себя «убежденно верующими». «Чистых» верующих от числа верующих – 28,5 %, «чистых» колеблющихся – 44,2 %, «чистых» неверующих – 38,1 %, «чистых» убежденно неверующих – 16,7 %. По этим данным важно сказать, что малое число убежденно неверующих (1,6 % выборки) не позволяет говорить о значимости процента 16,7 % (1 респондент).

Как показывает та же таблица, типы «убежденно верующие», «верующие» достаточно сильно «размазаны», нечетко определены

<sup>1</sup> См.: Ильясов Ф.Н. Религиозное сознание и поведение // «СИ». №3, 1987. С. 52.

по своему религиозному поведению. 16,1 % «убежденно верующих» лишь иногда участвуют в некоторых обрядах, а 5,4 % – не участвуют ни в каких обрядах. А среди «верующих» эти показатели соответственно равны 52,2 % и 9,6 %. А «колеблющиеся», по той же таблице, несколько склонны к атеистическому, или, в крайнем случае, к безразличному в отношении веры, поведению. Среди «безразличных» и «неверующих» оказался большой процент «иногда участвующих в некоторых обрядах» (40,0 и 52,4 соответственно). Можно предположить, что это те респонденты, которые считают выполнение религиозных обрядов соблюдением национальных традиций. В общей выборке, как показано в таблице №4 «чистых» типов верующих и убежденно верующих оказалось значительно меньше просто верующих и убежденно верующих.

Таблица №4

Распределение типов и «чистых» типов в структуре религиозной типологии (в % от общей выборки).

Типы отношений к вере	Отношение к вере					
	Убежденно верующий	Верующий	Колеблющийся	Безразличный	Неверующий	Убежденно неверующий
Типы (по оценкам сознания)	19,6	59,5	8,3	2,0	4,3	1,6
«Чистые» типы (по соотношению оценок сознания и оценок поведения)	5,7	17,0	3,7	1,2	1,6	0,28

«Чистые типы» данные в процентных отношениях – это более реальные числа, точнее выражающие тип верующего, так как они исходят из двух параметров измерения.

Отклонение религиозного поведения от «чистых» типов может происходить по различным причинам социального и несоциального характера. Одной из социальных причин является то, что ряд респондентов воспринимают религиозные обряды как национальные традиции, религиозные нормы поведения, как составляющие национальной этики. В отдельных обязательных случаях просто нет иного, ставшего традицией обряда, который мог бы успешно заменить религиозный. Это в особенности касается похорон. Более того, некоторые, казалось бы, устоявшиеся традиции светских форм бракосочетания (свадьбы) заменяются религиозным обрядом Мавлид. Синкретичность национального и религиозного – явления

объективное, хотя их нерасчлененность носит относительный характер.

Оценки респондентами отдельных обрядов позволяет в некоторой степени объяснить значительно малую численность «чистых типов» по сравнению с обычными типами.

Таблица №5

Распределение ответов на вопрос: «Как Вы считаете, мусульманские обряды бракосочетания, похорон, суннат, имянаречения – это...».

Типы отношений к вере	Оценки мусульманских обрядов	Исключительно религиозные обряды, касающиеся только верующих.	Национальные традиции, религиозные лишь по форме, а потому касаются всех.	Затрудняюсь ответить
Убежденный верующий		54,8	37,6	7,6
Верующий		34,4	50,9	10,7
Колеблющийся		9,3	62,8	17,9
Безразличный		10,0	60,0	30,0
Неверующий		0,0	52,4	42,9
Убежденный неверующий		0,0	66,7	33,3
Не думал над этим вопросом		0,0	78,6	21,4
Другое		0,0	66,7	33,7
Общее		32,4	50,7	16,9

Процент опрошенных, считающих мусульманские обряды имеющими характер национальных традиций, оказался значительно выше доли выборки, которая видит в этих обрядах исключительно религиозный характер. Исходя из данных таблицы №5, можно попытаться объяснить, почему большая часть колеблющихся неверующих, и даже убежденно неверующих участвуют в мусульманских обрядах: для них это народные, нерелигиозные традиции.

С другой стороны даже среди «убежденно верующих», и особенно «верующих» оказались респонденты, которые не соблюдают обрядов, или соблюдают в незначительной степени. Вполне возможно, что это связано с различными – строго обязательными и не совсем обязательными – характерами обрядов. С этой точки зрения представляют интерес ответы респондентов на вопрос о том, как они выполняют (выполнили) пять обязательных для мусульманина требований Ислама: шахаду, пятикратный намаз, уразу, закят (мусульманский налог в 2,5 % от дохода), хадж.

Таблица №6.

Распределение ответов на вопрос о выполнении респондентами требований Ислама (в %).

Типы отношений к вере	Столпы Ислама				
	Шахада	Пятикратный намаз	Ураза	Закат	Хадж
Убежденный верующий	57,0	88,2	82,8	44,1	20,4
Верующий	17,5	48,5	65,3	21,3	3,8
Колеблющийся	4,7	4,7	39,5	11,6	2,3
Безразличный	0,0	0,0	10,0	0,0	0,0
Неверующий	0,0	4,8	4,8	4,8	4,8
Убежденный неверующий	0,0	16,7	16,7	16,7	0,0
Не думал над этим вопросом	7,1	7,1	28,6	7,1	0,0
Другое	0,0	0,0	33,3	0,0	0,0
Общее	22,2	47,4	60,7	23,1	6,7

Как видно из таблицы №6, в отношении обязательных требований Ислама «убежденно верующие» и «верующие» показывают более высокий уровень исполнения. От общей выборки наибольший процент респондентов исполняют требования Уразы (60,7 %). Причем, это связано не только с религиозным поведением верующих и колеблющихся, но и других групп респондентов, которые и этот обряд воспринимают как этническую традицию. Надо также отметить, что респонденты наиболее приемлемым для себя в этом смысле считают Садака (раздача милостыни) – 75,7 %, которая, вообще говоря, не входит в число столпов Ислама, но является элементом религиозного сознания. 60 % колеблющихся, 42,9 % неверующих говорят о том, что они раздают Садака. Женщины исполняют Садака больше чем мужчины – 82,9 % против 68,2 %. С возрастом респондента этот показатель также растет. Максимальный показатель в возрастных категориях от 49 лет до пенсионного, пенсионном – 87,8 % и 84,6 % соответственно.

Сравнение степени исполнения религиозных обрядов различных групп: молодежи (две возрастные группы: до 20 лет и от 20 до 29 лет), среднего возраста (от 29 до 49 лет), старшего возраста (от 49 лет до пенсионного, пенсионный)<sup>1</sup>, позволяет говорить о возрастной динамике религиозного поведения респондентов.

<sup>1</sup> Данное деление условно.

Таблица №7.

Распределение ответов на вопрос о выполнении респондентами требований Ислама по возрастным группам. (в %)

Возрастные группы	Столпы Ислама				
	Шахада	Пятикратный намаз	Ураза	Закат	Хадж
Молодежь	26,1	52,0	65,0	21,7	7,2
Респонденты среднего возраста	18,6	37,2	53,6	21,9	4,4
Респонденты старшего возраста	24,0	58,7	70,1	30,1	12,0

Молодежь и группа старшего возраста достаточно сильно выделяются от респондентов среднего возраста исполнением обязательных обрядов. Респонденты среднего возраста оказались не только наименее религиозными по их заявлениям о вере, но и наименее склонными к религиозному поведению.

В смысле выявления роли составляющих религиозного сознания в исполнении обрядов бракосочетания похорон, респондентам был задан еще один вопрос: «Если Вы приглашаете муллу для исполнения обрядов бракосочетания, похорон и др., то в чем видите такую необходимость?». Предложенные варианты ответов таковы:

- такова национальная традиция, не хочу ее нарушать;
- так велит вера, я исполняю требования ислама;
- это соблюдение и традиций и веры – я их не разделяю;
- затрудняюсь ответить.

Полученные общие результаты подтверждают данные таблицы №5: 34,1 % респондентов считают, что «такова национальная традиция», 49,9 % – исполняют требования ислама, 15,4 % считают, что они не разделяют веру и традицию. Противостояние верующих и не верующих в этом вопросе сильно выражено. 60 % убежденно верующих и верующих в общей сложности считают, что это исполнение требований Ислама (убежденные верующие – 79,6 %; верующие – 54,0 %). 71,4 % убежденных неверующих и неверующих считают, что исполняют национальные традиции (убежденные неверующие – 100 %; неверующие – 66,7 %).

**Краткие выводы:**

1. Религиозность населения РД остается на высоком уровне – 79,1 % от числа опрошенных заявили о себе как о верующих. По сравнению с концом 90-х годов наблюдается небольшой спад религиозности, который говорит об определенной стабилизации количественного роста религиозности в республике.

2. Наибольшая религиозность в группах опроса наблюдается у молодежи до 29 лет и у респондентов старшего возраста (старше 49 лет), наименьшая – в возрастной группе от 29 до 49 лет.

3. Опрос показал некоторое влияние уровня образования на религиозность: респонденты с более высоким образованием оказались менее религиозными. Относительно невысокий уровень религиозности в средней возрастной группе можно объяснить тем, что она оказалась более образованной.

4. «Чистых» типов верующих, т.е. тех, кто имеет религиозное поведение соответствующее их заявления о характере, типе своей веры, оказалось намного меньше, чем типов верующих. Это обусловлено тем, что верующие склонны воспринимать требования религии формально. Они лучше выполняют обязательные ритуальные требования (намаз, уразу и т.д.), но хуже – требования Ислама, связанные с обычными обрядами, имеющими религиозное содержание.

5. Значительная разница в числе «чистых» типов и типов по отношению к вере связано и с тем, что многие обряды исторически религиозного характера воспринимаются различными типами по отношению к вере как национальные традиции. Таковых в общей выборке оказалось 50,7 %.

6. Наиболее строго исполняемым требованием Ислама для верующих оказался намаз (убежденно верующие – 88,2 %, верующие 65,3 %). В общей выборке таковым является ураза – 60,7 %. Причем, держат уразу значительное число колеблющихся, безразличных и даже неверующих. Причина этого также видится в том, что ураза воспринимается как национальная традиция. Не исключено, что часть соблюдающих уразу просто боится быть осужденной общественным мнением.

Электронная библиотека  
Института истории,  
археологии и этнографии  
Дагестанского ИЦ РАН



## Исламский фундаментализм в конфессиональном сознании дагестанского верующего

### §1. Исламский фундаментализм: формы проявления и социально-конфессиональная природа.

Изучение религиозного сознания населения в разрезе понятий «верующий», «не верующий» весьма приблизительно оценивает отношение человека к вере. Человек «верующий» может быть как мусульманским либералом, так и исламским фундаменталистом, более того, как показало время, исламским террористом. Верующий человек и религиозный человек – понятия не совпадающие. Если человек заявляет о себе как о верующем, но за этим нет ни реального религиозного поведения, ни составляющих религиозного сознания, называть его религиозным человеком будет не верно. Это различие часто толкает даже обыденное сознание на поиски адекватных понятий. Например, журналист Б. Узунаев предложил использовать термин «демонстративно верующие», против которого так сильно возражают представители ДУМД. Это и понятно: число действительно религиозных будет намного меньше числа называющих себя верующими. Но есть и научные понятия, которые в своем изучении религиозного сознания идут дальше, простого констатирования отношения к вере. Одним из сложных, активно обсуждаемых не только учеными, но и политиками, правоведами является понятие религиозного фундаментализма.

Исламское фундаменталистское сознание есть проявление особого типа мусульманского сознания. Типы религиозного сознания, о которых говорилось в предыдущей главе, делали акцент на выявлении того, насколько верующий человек склонен выполнять те или иные установки Имана и Ислама. Характеристики через термины «верующий», «убежденно верующий» и др. больше говорят об «атомарном» отношении верующих к вопросу о вере, Боге. Но, в **социально значимом отношении важно другое: каковы типы исламского сознания в их религиозно-групповых характеристиках, особенностях.** В Исламе, как известно, имеют место более

73-ти различных направлений, среди которых в последние десятилетия наибольшую активность проявляют исламские фундаменталисты. Понятия фундаментализм, политический ислам, исламизм, ваххабизм, салафийун, муваххидун, неоханбализм, в настоящее время широко используются в политической, политологической, социологической, религиозной литературе в связи с обострившимися с 90-х годов XX века проблемами религиозного экстремизма.

Многообразие используемых терминов неслучайно, оно обусловлено как историческими фактами (например, «ваххабизм» – от имени Абдель Ваххаба жившего в XVIII веке, «неоханбализм» – от имени основателя – эпонима Ахмада бен Ханбала), так и от содержания целей религиозной деятельности. В некоторых случаях для обозначения одного и того же религиозного явления используются несколько терминов. Например, Багаудтин Магомедов, один из лидеров религиозно-экстремистской организации «Джамаат Дагестана», называл своих сторонников «салафитами» (от арабского слова «салаф» – предки, предшественники<sup>1</sup>). Их же ДУМД, большая часть ~~политиков, ученых, представители властных структур, в особенности населения республик Северного Кавказа, называют ваххабитами.~~ Салафиты в интерпретации представителей этой религиозной группы, те, кто в различные периоды истории ислама выступали с призывами ориентироваться на образ жизни и веру ранней мусульманской общины «справедных предков» (ас-салаф ас-салихун), квалифицируя как ересь все позднейшие нововведения, начиная с методов толкований Корана и кончая всевозможными новшествами, привнесенными в мусульманский мир его контактами с Западом. К салафитам относят Ахмада бен Ханбала, Ибн Таймийя, Ибн-Шафи'и. Последний заложил основы шафиитского мазхаба в суннитском Исламе, приверженцами которого является основная масса верующего исламского населения Дагестана (кроме шиитов – в основном дагестанских азербайджанцев, и ханафитов – ногайцев и части северо-дагестанских кумыков).

Несмотря на разнообразие применяемых терминов, соответствующие им понятия имеют общие моменты. Как правило, каждое из них имеет в своем содержании необходимость возврата к первоначальному, без наслоений исторического, человеческого характера, исламу времен Пророка Мухаммада: этот неизменный мотив звучит у салафитов, ваххабитов, муваххидунов («единобожников»), представителей дагестанских «джамаатов», «Братьев мусульман» из

<sup>1</sup> См.: ас-Салафия // Ислам. Энциклопедический словарь. М., 1991. С. 204.

Египта, «Хизб ут-Тахрир» из среднеазиатских республик и Татарстана. Именно эта единая основа определяет данные направления и организации в Исламе как фундаменталистские. В то же время, конкретные проявления этой идеи, как в религиозном сознании верующих, так и в политическом его использовании различны. Как пишет известный востоковед А.В. Малашенко, фундаментализм неоднороден, и среди него выделяются радикалы, центристы и сторонники умеренного подхода. То есть понятие фундаментализм может лечь в основу объявления различных проявлений исламских движений конфессионального и политического характера. Фундаментализм – это, прежде всего, приверженность к исходным конфессиональным началам, неприятие изменений, реформ в основных принципах, ценностях религиозного течения. Это постоянная борьба за первоначальную «чистоту» религии. Именно поэтому фундаментализм принимается за основу в противодействии светским ценностям, в борьбе со светской культурой, в отрицании глобализационных процессов, научно-технического процесса. Вывод о том, что фундаментализм есть главное содержание ваххабизма и различных религиозно-экстремистских исламских организаций подтверждается и отдельными высказываниями тех, кого называют сегодня в Дагестане ваххабитами. Так, Багаутдин Магомедов, один из главных фигурантов ваххабизма в Дагестане, отвечая на вопрос о том, правильно ли то, что его самого и его сторонников называют фундаменталистами, сказал: если под фундаментализмом понимать то, что это слово означает в словаре, то «да, мы являемся сторонниками фундаментализма в исламе, потому что хотим возродить тот ислам, фундамент которого построен нашим пророком Мухаммадом». <sup>1</sup> Более того, лидер дагестанских либеральных салафитов Ахмад-кади Ахтаев считал, что «архетипическим исламским фундаменталистом... является сам пророк». <sup>2</sup>

В условиях Северного Кавказа в характеристике салафизма, фундаментализма чаще всего используется термин «ваххабизм». Этот термин устоялся и в массовом сознании, и в лексиконе исламского духовенства и в среде правительственных работников. Сам закон о противодействии религиозному экстремизму в РД в своем

<sup>1</sup> См.: Залимханов З.М., Ханбабаев К.М. Политизация ислама на Северном Кавказе (на примере Дагестана и Чечни). Махачкала, 2000. С. 116.

<sup>2</sup> Ахтаев А. Суфий должен быть политиком // Ат-Таухид. 1994. №1. С. 16. Цит. по: Малашенко А. Исламские ориентиры Северного Кавказа. М., 2001. С. 67.

названии содержит термин «ваххабизм». Против этого было много возражений.

Анализируя приведенные выше высказывания А. Ахтаева и Б. Магомедова, Э.Ф. Кисриев делает вывод, что «нам не следует полностью доверять тем дефинициям, которые дают самим себе и своим программам их творцы и активные участники». <sup>1</sup> И вообще, «понятие «фундаментализм»... малопродуктивно для характеристики современного дагестанского ваххабизма». <sup>2</sup>

Это утверждение автора становится ясным, когда он делает вывод о том, что «дагестанский ваххабизм был новым течением, стремящимся преодолеть привычный для общества традиционный ислам и придать ему формы, отвечающие рационалистическим представлениям человека, получившего современное сциентистское образование в светских (советских) учебных заведениях... дагестанский ваххабизм следует отнести к реформистскому модернистскому течению в исламе, а фундаменталистский характер по всем признакам носят нынешние, пробудившиеся в ответ на реформизм ваххабитов, дагестанские тарикатисты и, тесно связанные с ними, представители традиционного ортодоксального «священничества», т.е. профессиональные служители исламского культа – муллы и имамы мечетей». <sup>3</sup> Для большей убедительности автор ссылается на известное сочинение «Столкновение цивилизаций» С. Хантингтона, где утверждается, что «подобно фундаменталистам других религий, исламисты в подавляющем большинстве являются участниками и порождением процесса модернизации». <sup>4</sup>

Подобная оценка природы ваххабизма является характерной чертой западных исследователей. Их, ваххабитов, часто называли и называют «протестантами ислама». Это – сравнение ваххабизма по чисто формальному признаку, т.е. по внешнему стремлению «очистить» первоначальную религию от последующих наслоений. И только в таком плане можно говорить о внешнем сходстве двух явлений, совершенно различных по общественно-политическому содержанию. <sup>5</sup>

Развитие фундаменталистских конфессиональных установок исламского сознания идет в различных направлениях. Фундаментализм в ее развитии ваххабитского толка также не однороден. Из-

<sup>1</sup> Кисриев Э.Ф. Ислам и власть в Дагестане. М., 2004. С. 107.

<sup>2</sup> Кисриев Э.Ф. Там же. С. 106.

<sup>3</sup> Кисриев Э.Ф. Ислам и власть в Дагестане. М., 2004. С. 108-109.

<sup>4</sup> Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. М.: АСТ, 2003. С. 167.

<sup>5</sup> См.: Васильев А.М. Пуритане Ислама. М., 1967. С. 105.

вестный востоковед, переводчик Корана, лауреат государственной премии РФ проф. М.-Н.О. Османов считает, что есть экстремистский ваххабизм – с чем мы сталкиваемся на Северном Кавказе, но есть и неэкстремистский ваххабизм, примером, которому служит ислам в Королевстве Саудовская Аравия (КСА).<sup>1</sup> Если даже дагестанский «ваххабизм» не есть ваххабизм, как об этом говорят представители дагестанских джамаатов, тем не менее, он остается фундаментализмом, который дошел до крайних (экстремизм) форм своего развития, приобрел черты политического движения направляемого конфессиональной идеологией. В то же время термин «ваххабизм» в некотором смысле правомерно применять к обозначению и этой формы фундаментализма. Оно связано с тем, что термин «ваххабизм» понимается в двух значениях: 1) собственно ваххабизм как учение Мухаммада Абдель Ваххаба и его аравийских последователей (аравийский ваххабизм); 2) как собирательный термин, обозначающий все течения нового и новейшего времени, которые укладываются в определение возрожденческого направления в исламе, включая и те, которые в большей или меньшей степени связаны с аравийским ваххабизмом (неоваххабизм). Причем, это направление ригористического, сильно политизированного, экстремизированного характера.

При этом, как первое, так и второе не являются самоназваниями. Они – термины-эпитеты, даваемые не-ваххабитами. Как аравийский ваххабизм, так и «неоваххабизм», представленный весьма разнородными организациями и общинами, объективно рассматриваются исследователями как фундаментализм.

Представители дагестанских джамаатов не любят, когда их называют ваххабитами. Но логика языка имеет свои законы. В данном случае она выражается в том, что не следует «размножать сущности». Это означает, что термины обладают свойством «перелетать» из одного явления в другое, сходное по структуре, функциям, выражаемым смыслам, общим понятиям, помогая людям распознавать сходные явления. Известный исследователь исламского фундаментализма А.А. Игнатенко полагает, что все проявления исламского экстремизма основаны на ваххабитской религиозной идеологии,<sup>2</sup> в первом смысле приведенных выше ее значений. То, что вах-

<sup>1</sup> Нужно сказать, что и в КСА проблемой экстремистского ваххабизма в последние годы стала актуальной проблемой. См.: Игнатенко А.А. Борьба с экстремизмом в стране ваххабизма // Молодежь Дагестана, №27, 04.07.2003.

<sup>2</sup> Игнатенко А.А. Эндогенный радикализм в исламе // Центральная Азия и Кавказ. №2(8), 2000. С. 125.

хабитская идеология вышла далеко за пределы Аравийского полуострова, потерпев ряд существенных трансформаций, как об этом писал З. Арухов,<sup>1</sup> не меняет, дела. Существенность касается не салафитских (фундаменталистских) начал этой идеологии, а степени его развитости.

Термины «чистый ислам», «ислаимзм», «фундаментализм», «салафизм» и даже «ваххабизм» на Северном Кавказе используются как взаимозаменяемые и это, по мнению Малащенко А.В., вполне оправдано содержательным наполнением этих терминов.<sup>2</sup> В то же время есть и некоторые различия, о которых следует сказать.

Салафизм, как стремление к религии предков – это основа исламского фундаментализма. Но, полное отождествление их было бы не верно. Салафизм еще не есть фундаментализм в том смысле, который приобрел политические формы, в частности ваххабитские. С точки зрения упорядочения терминологического аппарата целесообразно салафизм отождествлять с проявлениями конфессионального сознания, связанными с возвратом к исламской культуре раннего ислама, но без политических требований. По опросам прошлых лет такое исламское сознание среди верующих дагестанцев имеется. Так же целесообразно обозначить дальнейшие формы развития салафизма (фундаментализма) по степени выраженности и характеру его политической деятельности, целей политической деятельности.

В первую очередь, включенный в политическую деятельность салафизм (фундаментализм) можно разделить на две большие группы. Во-первых, это фундаментализм, который подчинил политическую деятельность интересам конфессиональным: вопросы сохранения и развития религиозного сознания являются для него главными. Это истинный исламский фундаментализм. Если пророк Мухаммад был первым исламским фундаменталистом, то только в этом смысле. Деятельность Мухаммада, так же как и деятельность первых праведных халифов оценивается как реализация идей и целей конфессиональных. Их политические шаги были связаны главным образом распространением монотеистической исламской идеологии. Это была исламская политика. Проповеди Мухаммада Ибн Абдель Ваххаба в XVIII веке и связанные с ними политические действия вначале имели те же религиозные цели. «Идеология вах-

<sup>1</sup> Арухов З. Экстремизм в современном исламе. М., 1999. С. 125.

<sup>2</sup> Малащенко А.В. Исламские ориентиры Северного Кавказа. М., 2001. С. 74.

хабизма была продуктом серьезного духовного кризиса в Аравии...».<sup>1</sup> Но так продолжаться долго не могло. Любая идея подпитывается не только духовными, но и материальными интересами, в том числе интересами власти. Так и произошло с исламской политикой. Интересы власти привели еще VII веке к расколу исламской уммы: появились сунниты и шииты. Появление шиитов связано с враждой между четвертым халифом Али (зять и двоюродный брат пророка Мухаммада) и династией Омейядов (661–750). После смерти Али шииты (партия Али) потребовали восстановления правления его семьи («шиитский легитимизм» или идея «божественного права на власть» священного семейства). Эта идея интенсивно использовалась в политической борьбе против арабской гегемонии при Омейядах и для агитации за социальные реформы. С точки зрения обсуждаемого вопроса важно то, что шиизм придал теологическое содержание своей политической позиции лишь впоследствии. Это было уже проявление политического ислама, в отличие от исламской политики. То же самое произошло и с ваххабизмом. Первоначальная реформаторская конфессиональная деятельность у Ибн Абдель Ваххаба шла с большими трудностями. В превращении его исламской политики в политический ислам сыграли два обстоятельства, тесно взаимосвязанных друг с другом. Во-первых, «Ибн Абдель Ваххаб постоянно стремился обеспечить поддержку своему учению у власть имущих, и, лишь обретя ее, ваххабизм стал могущественным движением».<sup>2</sup> Мухаммад Ибн Саид, местный эмир из будущей столицы обширного саудовского государства – Дерийи – питавший честолюбивые военные планы, по достоинству оценил политические возможности ваххабизма. Во-вторых, постепенное, с помощью властных структур, как сказали бы в наше время, внедрение нового исламского сознания создало условия формирования новой политической силы. Современники Ибн Абдель Ваххаба приводят в своих исторических трудах случай, когда вероучитель собственноручно срубил дерево, которое в той местности почиталось священным. В другом случае Ибн Абдель Ваххаб уничтожил местное святилище – могилу одного из сподвижников пророка (сахаба) – Зейда Ибн аль-Хаттаба – захороненного в местечке Джубайле, «Жители оазиса хотели было воспротивиться уничтожению своего святилища, но за проповедником шел Осман с шестьюстами

воинами. Надгробие разрушил сам Ибн Абдель Ваххаб».<sup>1</sup> Формировавшееся такими методами ваххабитское сознание использовалось для усиления политической власти. Таким образом, первоначальная исламская политика Ибн Абдаль Ваххаба постепенно приобрела черты политического ислама.

В условиях Дагестана имели и имеют место оба этих явления. Вместе с тем, эти два достаточно различных проявления фундаментализма, как правило, синкретичны в деятельности отдельных религиозно-политических организаций. Тем не менее, в религиозно-политических движениях, как правило, одна из сторон – исламская политика или политический ислам – бывает более выраженной. Причем, даже одна и та же организация в различных акциях религиозно-политического характера может выражать как черты исламской политики, так и черты политического ислама. Так, в первоначальный период распространения ваххабизма (еще раз подчеркнем, что сами себя представители этого движения в Дагестане ваххабитами не называют) преобладала общая просветительская и благотворительная деятельность. Ваххабитские организации Дагестана в этот период занимались внедрением самых общих исламских идей в массовое сознание дагестанцев. Их целью тогда явилось донесение до каждого мусульманина или потенциального мусульманина призыва к исламу.<sup>2</sup> Первоначально это была исламская политика. Исламская политика наблюдалась и в деятельности так называемого «умеренного салафизма»<sup>3</sup> – ваххабизма в Дагестане под руководством Ахмад-кади Ахтаева: он выступал с идеей участия своих сторонников в общественно политической жизни – в 1992 г. он был избран депутатом ВС Дагестана, был против призывов к вооруженному джихаду. А. Ахтаевым ставилась задача «выживания» кавказских мусульман в современных условиях, он призывал исламистскую оппозицию направлять силы не на борьбу с суфизмом, а на разработку привлекательного для общества исламского социально-экономического и политического проекта.<sup>4</sup> Все перечисленное можно смело отнести к проявлениям исламской политики. Иные действия принимали те, кто возглавил «умеренное крыло» после

<sup>1</sup> Ибн Бишр. Символ славы в истории Неджда. Цитируется по: Васильев А.М. Пуритане Ислама? М., 1967. С. 116.

<sup>2</sup> См.: Ханбабаев К.М. Этапы распространения ваххабизма в Дагестане // Алимь и ученые против ваххабизма. Махачкала, 2001. С. 107.

<sup>3</sup> По классификации, предложенной Ханбабаевым К.М., данное направление называют «умеренным ваххабизмом» См.: Ханбабаев К.М. Там же. С. 111.

<sup>4</sup> Исламские новости, №2(19). 20.02.1992.

<sup>1</sup> Васильев А.М. Пуритане Ислама? М., 1967. С. 114.

<sup>2</sup> Васильев А.М. Там же. С. 115.

смерти А. Ахтаева (1998 г.). Благодаря их усилиям оно приобрело радикальную антиправительственную, антироссийскую направленность. Активно начали ставиться чисто политические цели, произошло сближение с экстремистскими силами в Чечне. Новый лидер С. Рамазанов в августе 1999 года был назначен премьер-министром, правительства виртуального исламского государства Дагестан.<sup>1</sup> Исламская политика постепенно эволюционировала в политический ислам.

Различение политического ислама и исламской политики не предусматривает их деления как отрицательного и положительного явлений. Любой из них может развернуть свою деятельность, как в рамках закона, так и вне его. Различие будет заключаться в том, что в одном случае – исламская политика – мы имеем преследование религиозных целей, тем самым наличие религиозных регулятивных функций в деятельности этих организаций. В другом же случае – политический ислам – использование исламских ценностей будет подчиняться не религиозным, а политическим целям. Деятельность таких организаций не будет регулироваться системой исламских ценностей или же это будет носить чисто внешний, формальный характер. Так, в свое время в Чечне было организовано, лидерами чеченских сепаратистов, запрещенное исламом производство наркотиков для продажи, более того, члены так называемых НВФ сами пользовались наркотиками.

Вместе с тем, следует иметь в виду, что есть и иное может быть даже более распространенное понимание того, что такое политический ислам. По мнению Донцова В.Е., политический ислам «требуется изменения места и роли религии в жизни общества, отвергая господствующую идеологию, политическую практику существующего режима и государственного обустройства, как не соответствующее нормам мусульманской религии».<sup>2</sup> Исходя из вышеприведенного понимания различий исламской политики и политического ислама, данное определение нужно считать близким к исламской политике. Есть еще одно определение политического ислама используемого в политическом и научном дискурсе: «Под выражением «политический ислам», – писал известный религиозный деятель из Египта Хасан аль-Банни, – мы подразумеваем всякую попытку привнести религиозные догмы во взаимоотношения между

<sup>1</sup> Макаров Д.В. Официальный и неофициальный ислам в Дагестане. М., 2000. С. 33–34.

<sup>2</sup> Донцов В.Е. Исламский фактор в международных отношениях. М., 2005. С. 45.

отдельными членами общества, между социальными группами... Это обстоятельство в современную эпоху находит воплощение в идее «религиозного государства».<sup>1</sup> Это определение, по сути, не противоречит тому, что говорит Донцов В.Е.

Большой разброс мнений имеет место по использованию термина ислаимзм в характеристике ситуаций связанных с радикальным исламом. А.В. Малащенко рассматривает фундаментализм как мысль, теорию, в то время как ислаимзм является, по его мнению, практическим, воплощением фундаментализма, его действием. Исламизм рассматривается им как политический ислам, как органическая часть исламской социокультурной традиции. При этом он подчеркивает, что ислаимзм, так же как и фундаментализм, явление неоднородное: здесь имеют место центристская, радикальная и умеренная политика.<sup>2</sup>

Такое рассмотрение взаимоотношений понятий фундаментализм и ислаимзм возможно. Возражение вызывает лишь терминологическое различие теории и практики: есть ли противоречия между ними, если да, то какие? Если нет, следует ли опять же размножать термины, нарушая устоявшиеся научные нормы? Такие известные термины, как суннизм, шиизм, большевизм и др. достаточно точно характеризуют и теорию и практику религиозных и политических движений, которые стоят за ними.

Иное понимание термина «ислаимзм» предлагает А. Умнов. По его мнению, это ваххабизм, который вышел за государственные границы Королевства Саудовская Аравия, где зародилось это течение в Исламе.<sup>3</sup> Данное определение не меняет содержания понятия «ваххабизм». Изменения касаются лишь его объема, т.е. того, каких «объектов» оно касается. Здесь обращается внимание на некоторые качественные изменения в организационной деятельности движений политического характера проводимых «неоваххабизмом»: образовались организации международного характера, деятельность которых соответствует установкам ваххабитской идеологии.

В связи с использованием понятийного аппарата нужно обратить внимание еще на два обстоятельства. Первое из них связано с взаимоотношениями исторического и логического содержания понятий

<sup>1</sup> Ас-Саид Рифат. Новый взгляд // «Тарих». №6. 1999.

<sup>2</sup> Малащенко А.В. Неприятие фундаментализма как его зеркальное отражение // «НГ-Религии», 25.11. 1997.

<sup>3</sup> Умнов А. Вечное возвращение // «НГ», 22.09.1999.

нятий. Современные подходы преимущественно стараются внести в суть основных понятий почти все, что имело место в историческом развитии. Это касается специфических региональных названий фундаменталистских течений, например, муваххидун, салафийун и др. Да и само понятие ваххабизм чисто арабийского происхождения. В то же время известно, что идеи «ваххабитского» характера еще в начале XIV века (за 400 лет до Ибн Абдель Ваххаба) выдвигал представитель крайней тенденции ханбализма, сирийский богослов Таки ад-Дин ибн Таймийя. Он умер в 1328 году, оставив после себя около 500 сочинений. Его влияние чувствовалось впоследствии в течение четырехсот лет. Временами оно производило взрывы враждебности, так же как и ваххабизм, против беда (новшеств). Ваххабизм с таким же успехом можно было бы назвать Таймийизмом. Исторически первые движения салафитов, деятельность Ибн-Таймийи и его последователей (Ибн аль Кайим и др.), позже – ваххабитов, еще позднее – деятельность множества современных фундаменталистских организаций показывают: появление того религиозного направления, которое называют в исламе ваххабизмом не случайно, а необходимо. Случайными являются сами конкретные личности – эпонимы, давшие свои имена этим процессам в исламе, случайно это множество понятий, выражающих идентичные сущности. Во-вторых, путаница с терминами-понятиями связано с тем, что недостаточно проработаны конвенциональные аспекты принятия системы понятий: иначе нельзя объяснить различные толкования, понятия ваххабизм у ученых и политиков, понятия «исламизм» у А.В. Малашенко и А. Умнова, о которых говорилось выше.

В отношении «ваххабизма» в Дагестане, которого часто называют салафизмом А.В. Малашенко, Д.В. Макаров, М. Шевченко, а в Дагестане однозначно ваххабизмом, также возникли вопросы терминологической определенности. Самоназвание «салафизм» дагестанских фундаменталистов массовым сознанием не принят. Он не популярен и среди дагестанской интеллигенции, в частности среди политиков и ученых занимающихся этой проблематикой. Да и исследователи, называющие дагестанских радикальных исламских фундаменталистов салафитами, не всегда последовательны. Так, М. Шевченко также иногда называет салафитов ваххабитами.<sup>1</sup> Верно, но несколько не удобно использование термина «экстремистский ваххабизм», предложенный проф. М.-Н.О. Османовым. Неудобство заключается в том, что в Дагестане все же был ваххабизм (если до-

<sup>1</sup> См.: Шевченко М. Этноконфессиональные факторы единства России // «ИГ-Религии», 27.11.1999.

пустить этот термин к использованию) в лице его лидера Ахмадаки Ахтаева, который назвать экстремистским трудно, хотя дальнейшее развитие различных составляющих всего ваххабитского движения РД эволюционировало в направлении жесткого радикализма. Изменение в дагестанском ваххабитском движении произошли и после вторжения НВФ в Дагестан в 1999 г. Каковы будут дальнейшие метаморфозы этого явления сказать трудно. Ввиду этого наиболее гибким понятием в обозначении дагестанского радикального ислама целесообразно принять тот, который можно обозначить термином «дагестанский ваххабизм». При этом цепочка понятий, характеризующих различные проявления идеи возврата «к истокам», по степени их общности примет следующий вид: салафизм (арабоязычный аналог термина «фундаментализм») – ваххабизм (особенное проявление салафизма, связанное с религиозной деятельностью Ибн Абдель Ваххаба) – исламизм (различные проявления радикального ислама в мире, осознанно или неосознанно опирающиеся на ваххабитское понимание «чистого ислама») – «дагестанский ваххабизм» (частное проявление исламизма).

## ***§2 Религиозный терроризм в Дагестане: особенности проявления и причины роста***

### ***Некоторые общие характеристики исламского возрождения.***

Численность населения РД по переписи 2002 года превышает 2,5 миллиона человек.

Основная масса населения Дагестана (около 90 %) исповедуют ислам. По данным опросов различных лет, проведенных представителями различных научных организаций, о своей вере в Аллаха заявляют около 80 % этнических мусульман.<sup>1</sup> Проявление религиозности в республике по разным районам неоднородно. Есть сельские районы, где о своей религиозности заявляют почти 100 % населения. Чаще всего это встречается в горной и предгорной зонах.

Более 60 % зарегистрированных религиозных мусульманских организаций Южного федерального округа (ЮФО) по состоянию на 1 января 2005г. действуют в Республике Дагестан. При этом численность его мусульманского населения составляет около одной

<sup>1</sup> Примерно такая же религиозность мусульман наблюдается и в Республике Татарстан. См.: Мусина Р.Н. Ислам в массовом сознании татар // Ислам и мусульманская культура в среднем Поволжье. Казань, 2001. С. 344–345.

трети от общего числа мусульман в ЮФО. За последние 15 лет (1989–2004 гг.) более 110 тысяч дагестанцев совершили хадж и умра (малый хадж), тогда как по всей России, без Дагестана, этот показатель равен примерно 50 тысяч человек. В связи с этим небезинтересно знать, что мусульманское население Дагестана в десять раз меньше общероссийского.

Резкий контраст наблюдается и в числе мечетей в Дагестане по сравнению с другими регионами России. В Дагестане к середине 2005г. действовали 1769 мечетей – это примерно половина всех мечетей России. Для сравнения, в Республике Татарстан, где мусульманское население почти в два раза больше, мечетей около 1000.

### 1. Дагестанский религиозный экстремизм в цифрах.

В отличие от традиционного ислама, в республике не совсем ясна ситуация с определением количества приверженцев религиозно-экстремистского течения, называемого в Дагестане ваххабизмом. По официальным данным, в 2000г. их в республике насчитывалось 2538 человек, в 2001г. – 887, в 2002г. – 958, в 2003г. – 951, в 2004г. – 1024, в 2005г. – 1070.<sup>1</sup> По мнению представителя Управления по борьбе с экстремизмом и уголовным терроризмом Республики Дагестан (УБЭ и УТ РД), эти цифры весьма приблизительны. Но точно известно, что наибольшее количество ваххабитов сосредоточены в северном и западном районах РД, т.е. районах близких Чеченской Республике (ЧР). Для сравнения: в настоящее время в ЧР, по мнению экспертов, действуют до полутора тысяч активных «ваххабитов». Приверженцы религиозно-политического экстремизма активно проявляют себя и в других соседних республиках Северного Кавказа: в Адыгее, Ингушетии, Кабардино-Балкарии, Карачаево-Черкессии. В Кабардино-Балкарии их численность определяют в пределах 500 человек, в Карачаево-Черкессии – 300, из которых 80 являются членами незаконных вооруженных формирований, участвовавших в боевых действиях в Чечне.<sup>2</sup> Эти официальные данные не согласуются с оценками отдельных экспертов. Так, по мнению бывшего министра по национальной политике, информации и внешним связям РД Гусаева М.М., погибшего в результате террористического акта, в Дагестане не более 1 % ваххабитов. От-

<sup>1</sup> Данные представлены отделу социологии Института ИАЭ ДНЦ РАН Управлением по борьбе с экстремизмом и уголовным терроризмом РД 26 сентября 2005г.

<sup>2</sup> См.: Ханбабаев К.М. Ислам и проблемы обеспечения национальной безопасности в Южном Федеральном округе // Евразийский проект. Кавказский проект. Ростов-на-Дону, 2005. С. 102–103.

дельные исследователи говорят о возможности 5 % ваххабитского населения республики. В средствах массовой информации этот показатель поднимался еще выше – до 10 %.<sup>1</sup> Если верно, что в Дагестане всего 1 % ваххабитского населения, и то мы имели бы их более 20000 человек.

Отсутствие статистики адекватной реальной ситуации ваххабитской деятельности является одной из проблем, которая мешает определению истинных масштабов террористической деятельности. В настоящее время не только не известно, сколько в республике сторонников ваххабитского направления в исламе, но и то, как это можно было бы узнать. Это стало еще большей проблемой после принятия в сентябре 1999 года Закона РД «О запрете ваххабитской и иной экстремистской деятельности на территории РД». Закон не столько устранил ваххабизм, сколько загнал его в подполье.

По официальным данным, полученным в Управлении по борьбе с экстремизмом и уголовным терроризмом РД, мы имеем следующую картину террористических акций и результатов противодействий им.

За 8 месяцев 2005 года в республике совершены 86 террористических актов в отношении сотрудников правоохранительных органов, в том числе 41 с применением взрывных устройств. Погибли 38 милиционеров, 14 военнослужащих, два сотрудника ФСБ, 12 гражданских лиц. В числе погибших в результате террористических актов за этот период министр по национальной политике, информации и внешним связям З.С. Арухов, заместитель министра МВД РД генерал М. Омаров. Со стороны террористов в ходе спецопераций, по данным министра внутренних дел РД А. Магомедтагирова, за тот же период, уничтожены 37 человек.<sup>2</sup>

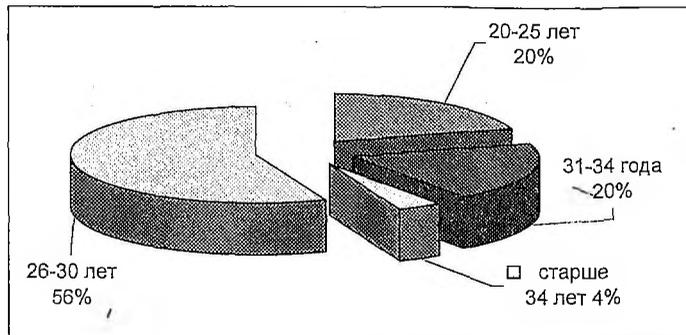


[instituteofhistory.ru](http://instituteofhistory.ru)

<sup>1</sup> См.: Ибрагимов М.-Р.А. Современный Дагестан: лики этничности и ислама // «Вести КНКО». 2000, №2. С. 16; Софрончук В. Зеленный свет домино // «Сов. Россия». 16.05.1998; «Сев. Кавказ». 1998, №42..

<sup>2</sup> См.: Крайнова Н., Салахбеков Р. «Задерживать не будем...». Глава МВД считает, что бандитов надо бить на поражение // «Новое дело». №36. 16.09. 2005.

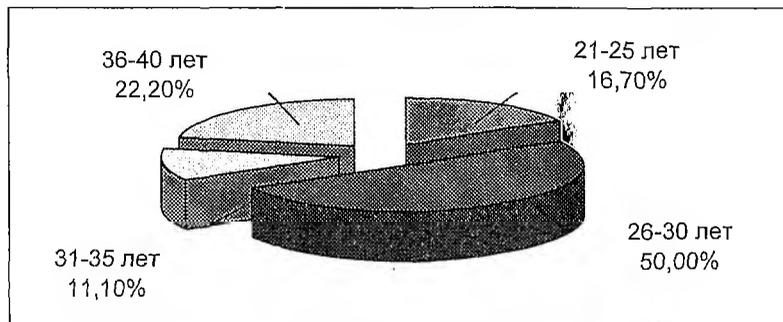
**Диаграмма №1**  
**Возрастная структура убитых в ходе антитеррористических операций в РД (январь-сентябрь 2005 г.)**



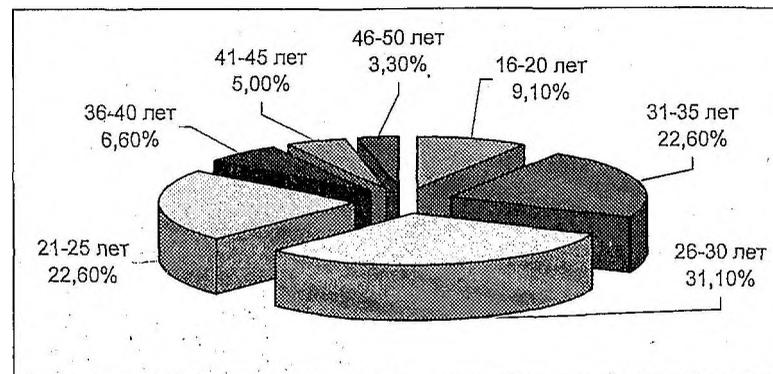
Если отнести к группе молодежи возраст от 15 до 30 лет, то среди всех убитых террористов из их числа окажутся 76 %.

Число находящихся в розыске активных организаторов террористических актов доходит до 30 человек. Среди 18 наиболее опасных террористов, фотографии, которых опубликованы в СМИ, молодежный возраст представлен наиболее сильно – 66,7 % от общего числа.

**Диаграмма №2**  
**Возрастная структура активных организаторов террористических актов в РД, находящихся в розыске (январь-сентябрь 2005 г.)**



**Диаграмма №3**  
**Возрастная структура задержанных за террористическую деятельность в РД (январь-сентябрь 2005 г.)**



Общее число задержанных за террористическую деятельность за 8 месяцев 2005г. равно 119 человек. Среди задержанных лиц молодежного возраста оказались 62,8 %.

Таким образом, можно сделать вывод, что религиозный экстремизм в Дагестане – это, прежде всего, молодежный экстремизм. Если быть более точным, то нужно признать, что молодежь – это главным образом исполнители террористических актов. Те, кто определяют стратегические цели религиозного экстремизма на Северном Кавказе, вряд ли попали хотя бы в одну из приведенных выше диаграмм.

### 2. Оценки ситуации.

В МВД республики считают, что в Дагестане продолжают действовать «последние остатки банд». По заявлению министра МВД республики А. Магомедтагирова, «пополнение не идет, в Махачкале их осталось человек десять, а в Буйнакске пять-семь... Финансирования никакого нет. Они голодают...». В то же время МВД РД считает, что «обстановка сложная». Во-первых, как оказалось, помощь террористам оказывают «предатели в собственных рядах», во-вторых, «есть информация о перемещении членов незаконных вооруженных формирований из Чечни в Дагестан».<sup>1</sup> Противоречивость оценок ситуации одним из главных фигурантов в силовом противодействии терроризму очевидна. То, что с терроризмом в скором времени покончено не будет ясно и по тому, что по данным

<sup>1</sup> Крайнова Н., Салахбеков Р. «Задерживать не будем...».

Прокуратура РД за восемь месяцев 2005 г. преступлений террористической направленности в республике совершено в 2,4 раза больше, чем за аналогичный период прошлого (2004) года.<sup>1</sup>

Еще хуже обстоит проблема преодоления терроризма с точки зрения сторонников «Северного альянса». «Северный альянс» объединяет сторонников мэра города Хасавюрт Сайгидпаши Умаханова. Хасавюрт третий по величине, приграничный с Чечней, город Дагестана. «Северный альянс» – был наиболее серьезной политической оппозицией правительству РД до выборов президента РД М. Алиева. Город Хасавюрт, также как и Хасавюртовский района – территория активной деятельности религиозных террористов.

Соответственно, в этом регионе активно проводятся антитеррористические операции федеральных войск. Но действия правоохранительных органов толкают людей на сопротивление властям. По заявлению руководителя общественной организации «Гражданская альтернатива» Р. Исмаилова, операции федеральных войск «носят карательный характер... Люди не могут терпеть бесконечно. В ходе таких операций исчезают мирные люди, погибают дети».<sup>2</sup> Резонанс получил в республике случай с похищением жителей села Новосаситли Хасавюртовского района. Новосаситлинцы утверждают, что силовики похитили их односельчан, пытали, а затем провели имитацию боя и расстреляли как «боевиков».<sup>3</sup> В этих условиях происходит наложение двух проблем: религиозного экстремизма и социального протеста населения. И, как оказалось, они способны к активному синтезу: Не случайно, в августе 2005 года в г. Хасавюрт было проведено специальное заседание «городского актива» – депутатов городского собрания, руководства муниципального образования «город Хасавюрт», имамов мечетей, директоров общеобразовательных школ и других. Заседание было посвящено злободневной теме: проблеме ухода молодежи Хасавюрта в «леса и горы». На заседании было отмечено, что в «леса и горы» уходят не самые худшие представители молодежи – в основном спортсмены и студенты. Уходят даже те, кто в 1999 году в составе городского ополчения с оружием в руках защищали целостность и суверенитет России и Дагестана. Но ситуация сейчас намного сложнее, чем в 1999 г., когда в Дагестан вторглись бандформирования Ш. Басаева. Тогда, по

утверждению мэра С. Умаханова, «мы, по крайней мере, знали, где враг».<sup>1</sup> По утверждению того же С. Умаханова, «сегодня мы имеем достаточно серьезную проблему – очень много людей, в основном молодые ребята, уходят к неформалам в леса, горы. Если по 100–200 человек в месяц будут уходить, то возвратятся ли они?... это стопроцентная информация, которую поселковые имамы приносят нам. У некоторых имамов есть даже списки фамилий».<sup>2</sup>

Таким образом, можно говорить о том, что экстремизм в Дагестане имеет не только молодежный характер, но и о том, что он имеет тенденцию к росту. Причем, это связано главным образом с актуализацией собственного протестного потенциала. Это вопреки оценкам ситуации МВД республики.

Еще одной особенностью сегодняшней ситуации в Дагестане является не только резкая активация боевых исламских группировок (джамаатов) и даже не то, что главными исполнителями терактов является молодые люди, а то, что они направлены главным образом против работников МВД. Для успешного противодействия религиозному экстремизму надо ответить и на вопрос о том, почему это так.

### 3. Причины роста религиозного экстремизма в РД.

#### *1. Состояние экономики республики.*

Республика Дагестан – финансово зависимый, дотационный субъект РФ. Дотации и субвенции из федерального бюджета в доходах консолидированного бюджета Дагестана составляли в 2000 г. – 84 %, в 2001 г. – 83 %, в 2002 г. – 78 %, в 2003г. – 79 %, в 2004 г. – 83 %.<sup>3</sup> При средней зарплате в РФ в 6 тысяч рублей, в Дагестане этот показатель был ниже более чем в 2 раза: 2900 рублей. По официальной статистике 2005г. более 50 % населения РД живут за чертой бедности, т.е. их доходы на душу ниже уровня прожиточного минимума. Номинальная начисленная среднемесячная заработная плата в январе–ноябре 2004г. в Дагестане была наиболее низкая

<sup>1</sup> Хайбулаев Р. Хасавюрт уходит в «горы» // «Черновик», №33, 26.08.2005.

<sup>2</sup> Хайбулаев Р. О непростой ситуации. Интервью с Сайгидпашой Умахановым // «Черновик» №35, 09.09.2005.

<sup>3</sup> Ахмедуев А.Ш., Абдулаева З.З Узловые проблемы и концептуальные основы социально-экономического развития Республика Дагестан // Вестник Дагестанского научного центра. №18, 2004. С.99.

<sup>1</sup> Магомедов А. Действовать на опережение. Интервью с прокурором РД И.М. Яралиевым // «Дагестанская правда», 25.09.2005.

<sup>2</sup> Салахбеков Р. В Хасавюртовском районе снова неспокойно // «Новое дело», №16, 29.04.2005.

<sup>3</sup> Откуда берутся боевики // «Новое дело», №16, 29.04.2005.

среди субъектов ЮФО.<sup>1</sup> По производству валового регионального продукта на душу населения в 2002 г. Дагестан отставал от России в 4,6 раза, от средних показателей ЮФО по тому же показателю в 2000 г. – 2,3 раза, в 2001 г. – 1,9 раза.<sup>2</sup> Нельзя забывать, что это средние показатели: в предгорной, особенно в горной зонах республики материальное положение, социальные условия жизни весьма тяжелые. Неравномерность социально-экономических условий жизни наблюдается и по городам. Так, в том же г. Хасавюрт в 2002 г. в расчете на душу населения производилось промышленной продукции всего на 384 рубля, т.е. около \$13, а в г. Кизляре – на 15900 рублей (около \$520). Это говорит о том, что в отдельных городах, в данном случае г. Хасавюрт подавляющее большинство не занято производительным трудом.

Особо тяжелая ситуация создается в связи с безработицей. В телевыступе с гражданами РФ 5 октября 2005 г. президент В.В. Путин сказал, что безработица в Дагестане по своим масштабам занимает второе место в России, после Чеченской Республики. В тоже время нужно заметить, что проблема безработицы в Дагестане – это, прежде всего проблема молодежной безработицы. В структуре безработных в РД на начало 1997 года доля молодежи составляла 56,9 %. Более того, в сельских горных районах Дагестана этот показатель составил 61,3 % против 36,1 % в сельской местности по стране. А в отдельных горных районах Дагестана – в Цунтинском, Шамилском, Цумадинском, Тлярятинском и некоторых других он был еще выше и колебался в пределах 75–82 %.<sup>3</sup> Средний показатель молодежной безработицы в 2001 г. в РД все еще составлял 37,4 %. В горной зоне, где главным образом и зарождались, крепились, актуализировались религиозно-экстремистские идеи, этот показатель тоже был выше среднего.

В одном из интернет сайтов Дагестана приводилось высказывание молодого человека: «... коррупция везде и во всем. Никто из умных ребят не хочет оставаться в Дагестане, потому что все приличные места заняты дебилами из богатых семей».

В связи с приведенными данными нельзя забывать, что около 60% преступлений в РД приходится на молодежь (в 1998 г. – 56,7%).

<sup>1</sup> Социально-экономическое положение Республики Дагестан. Махачкала, 2004. С. 209.

<sup>2</sup> Ахмедов А.Ш., Абдулаева З.З. Узловые проблемы... С. 101.

<sup>3</sup> Расулов М.А. Занятость и рынок труда в Дагестане (1991–2001 гг.). Махачкала, 2005. С. 152.

Другой немаловажный факт из судебной статистики: каждое второе преступление в стране совершается безработным. Вечно нуждающегося, голодного человека можно легко привлечь за небольшие деньги к террористической акции. В республиканских СМИ приводился случай, когда милиционера убили за 50 долларов.

## 2. Успешная идеологическая деятельность салафитов («ваххабитов»).

Салафизм имеет мощную мобилизирующую идеологию, привлекательную для части молодежи. По мнению отдельных экспертов – и с ними надо согласиться – основное достижение джамаатов то, что они смогли найти поддержку у протестной исламской молодежи в республике.<sup>1</sup> Нужно также учесть, что по опросам, проведенным автором данного текста, в Дагестане более одной пятой населения не считают ваххабизм экстремистским течением. В некоторых районах, в частности в горном Ботлихском, по некоторым своим позициям, ваххабиты находили поддержку у 40 % опрошенных. Год назад (29 сентября 2004 г.), во встрече с религиозными деятелями России, Президент Путин В.В. напомнил, что «борьба с террором – это борьба за умы людей, а может быть, прежде всего, за умы людей». Это борьба со стороны государства пока проводится плохо.

## 3. Характер силового противодействия экстремизму.

Силовое противодействие является одним из недостаточно продуманных мер в противодействии религиозному терроризму.

**Во-первых**, оно обусловлено тем, что главными причинами этого явления (терроризма), властные структуры считают внешние причины, внешнее влияние. Это, прежде всего, внешнее финансирование, благодаря которому вербуются исполнители терактов. Верно, против терроризма нужно применять силовые методы. Но, если исходить из определения терроризма как политического акта и политически мотивированного насилия,<sup>2</sup> чрезмерное усердие в применении силовых методов в республике больше напоминает борьбу с бандитизмом. Терроризм религиозный в соответствующем противодействии предполагает применение и иных – политических, конфессиональных, социально-экономических и других гуманитарных проектов. Преувеличение роли внешнего фактора предполагает

<sup>1</sup> Курбанов Р. Журнал «Эксперт», №27, 18–24 июля 2005 г.

<sup>2</sup> См.: Маркедонов С. Чеченский «терроризм»: подходы к определению и объяснению феномена // «центральная Азия и Кавказ», №5, 2004. С. 73.

применение преимущественно силовых методов, в ущерб решению трудных гуманитарных проектов, в частности улучшения материальных условий жизни. Оно же снимает ответственность власти за промахи внутрисоветской политики.

В террористическом характере многих совершаемых убийств людей, взрывов газо-нефтепроводов, поездов в Дагестане нет сомнений: группировки «Джаннет» и «Шариат» после террористических акций неоднократно брали на себя ответственность за совершенное. В частности, это было сделано после взрыва подъезда жилого дома, в результате которого 20 мая 2005 года погиб министр по национальной политике, информации и внешним связям З.С. Арухов<sup>1</sup>. После убийства предыдущего министра по национальной политике М.М.Гусаева, Ш.Басаев заявил, что это сделано дагестанскими моджахедами. Как правило, после спецопераций в домах террористов находили специальную литературу террористического характера.<sup>2</sup> Основная политическая цель, которую преследует так называемый исламский джамаат Дагестана «Шариат» выражена так: «Исламский джамаат Дагестана ведет Джихад с одной единственной целью – свержение русской оккупационной власти и их дагестанских приспешников – кафилов и вероотступников и установление в Дагестане Законов Шариата. Исходя из этого, мы сражаемся с врагами Аллаха, в лице чиновников госструктур, сотрудников всех МВД, ФСБ, Прокуратуры, судебной системы, которые стоят на страже российской власти – власти куфра и оккупации».<sup>3</sup>

**Во-вторых**, в республике, безусловно, идут кланово-мафиозные столкновения, в которых погибают много людей. Часто без оснований эти убийства приписывают религиозным экстремистам. Тем самым масштабы религиозного терроризма преувеличиваются. Преувеличивается роль внешнего фактора, тогда как это связано во многом с внутренними факторами. Нужно согласиться с мнением заместителя министра МВД РФ А. Никонова, который связывает участвовавшие теракты в Дагестане с его внутренними проблемами. «Подобное в республику извне не привносится. А насчет финансирования здесь однозначно говорить нельзя».<sup>4</sup>

**В третьих**, в Дагестане, да и в России нет четкого разграничения компетенций субъектов осуществления антиэкстремистской

деятельности. Это более всего проявляется в отношении силовых структур. 16 сентября 2004 г. в пос. Домбай (Карачаево-Черкессия), на заседании Экспертного совета по противодействию религиозно-экстремизму в РФ, по информации представителей ФСБ выяснилось, что Министерство обороны РФ, МВД, ФСБ совершенно не координируют свои действия по борьбе с терроризмом.<sup>1</sup> Об этом говорят и представители силовых структур Дагестана.<sup>2</sup>

**В четвертых**, коррупция в рядах силовых, правоохранительных структур это не только предатели в рядах МВД, о которых говорит министр А. Магомедтагиров, но и «предатели» в судебных органах. По заявлению заместителя прокурора РД М. Абдулхаликова, абсолютное большинство осужденных в конце 90-х годов после событий в Кадарской зоне освобождены, «я лично подписывал протест на 54 человека».<sup>3</sup> Верховный суд России не поддержал этот протест.

**В пятых**, спецоперации в населенных пунктах проводятся без должного учета вопросов безопасности и прав мирного населения: погибают мирные люди, они теряют свое имущество, близких. Восстановление имущества в полном объеме часто становится невозможным, так как доказать в каком объеме и количестве оно было после спецопераций с применением бронетранспортеров, бывает трудно. В ходе таких спецопераций нередки случаи мародерства. Эти вопросы неоднократно поднимались в СМИ РД. Как верно заметила гл. редактор одной из популярных дагестанских еженедельников Р. Эльмурзаева, «успешно ловить террористов можно, соблюдая права человека».<sup>4</sup> Можно добавить, что это не только можно, но и нужно делать так. Вопиющим фактом нарушения прав человека в ходе спецопераций является то, что часто за преступления террористов от милицейского произвола страдают их близкие родственники. Дело дошло до того, что в ходе обсуждения проблемы противодействия терроризму один из заместителей мэра г. Махачкалы предложил использовать опыт некоторых восточных стран, где за преступления террористов наказывают их близких родственников. Эти отрывки средневекового трайбализма находят протест у населения. Несмотря на то, что правительство республики в

<sup>1</sup> Автор был участником данного заседания.

<sup>2</sup> См.: Абдулатипов А.М. О мерах по активизации борьбы с религиозно-политическим экстремизмом в Дагестане // «Вестник дагестанского научного центра». №18, 2004. С. 132.

<sup>3</sup> Магомедова Л. Невидимый террор // «Новое дело», №40, 08.10.2004.

<sup>4</sup> Эльмурзаева Р. Кто виноват? // «Новое дело». №36, 16.09.2005.

<sup>1</sup> <http://www.Kavkazcenter.com/russ/content/2005/05/21>.

<sup>2</sup> Магомедов М., Мустафаев Т. «Моя борьба». Финал...// «Черновик», №26, 08.07.2005.

<sup>3</sup> <http://www.Kavkazcenter.com/russ/content/2005/04/05/32312.Shtml>.

<sup>4</sup> Высокий гость // «Черновик», №26, 08.07.2005.

лице бывшего Председателя Госсовета РД Магомедова М.М., министра МВД Магомедтагирова А., министра по национальной политике Бекмурзаева Б. неоднократно обращались с просьбой сотрудничать с силовыми ведомствами в борьбе с терроризмом, оно не нашло должного отклика у населения. Отсутствие поддержки у населения – одна из главных причин неудач в борьбе с терроризмом.

#### **В шестых, «эффект бумеранга».**

Действия силовых структур вызывают обратное воздействие в связи с их методами проведения следственных работ. Попытки, связанные с тем, что задержанным вгоняли бутылки, точили зубы или вырывали ногти – в Дагестане у всех на слуху.<sup>1</sup> Факты пыток многократно изложены в республиканских СМИ, особенно в судебных репортажах газеты «Новое дело». В марте 2004 года из рук в руки в Дагестане передавались два обращения «амира дагестанских моджахедов» Рапхани Халилова. В одной из них он писал: «Работники прокуратуры подвергают страшным пыткам (верующих – А.З.), унижают их человеческое достоинство, издеваются над их религиозными принципами».

#### **4. Законодательная (нормативная) база.**

а) Долгое время так называемый «антиваххабитский» закон, принятый в Дагестане (16 сентября 1999 г.) был единственным среди регионов России. В России долгое время, вплоть до 14 февраля 2003 года не было ни одной запрещенной религиозно-экстремистской организации. С одной стороны войска МВД и министерства обороны вели военные действия против конкретных религиозно-экстремистских организаций (например, «Джамаат Дагестана») с другой же, не было соответствующей нормативной базы, формирующей правовое противодействие подобным религиозным группам, которые себя достаточно обозначили, заявляя о своей ответственности за совершенные теракты.

«Антиваххабитский» закон сыграл свою роль в противодействии религиозному экстремизму. Но, он же в определенной степени спровоцировал формирование религиозно-экстремистских настроений, особенно у молодежи. Дагестанский «антиваххабитский» закон, так же как и подобные законы, принятые в соседних республиках, не учли одно «маленькое» обстоятельство: многообразие форм проявления исламского фундаментализма. В законе РД «О запрете ваххабитской и иной экстремистской деятельности» оказались

<sup>1</sup> См.: Мехтиханов А. Когда стыдно шайтану... // «Молодежь Дагестана», №15, 22.04.2005.

смешанными два различных явления: а) склонность к насилию под религиозными и квазирелигиозными лозунгами; б) твердая приверженность убеждениям и индивидуальному образу жизни, которые человек считает правильными. Индивидуальные, не объединенные в какие-либо секты, не институционализированные, неэкстремистские формы проявления исламского фундаментализма («сельский фундаментализм») – экстремистскими они могут стать при определенных политических, социально экономических условиях – довольно распространенное явление в Дагестане. Особенно в горной и предгорной географических зонах. «Антиваххабитский» закон, при последовательном его применении, неизбежно противопоставляет себя этим устоявшимся нормам, затрагивая конфессиональные интересы больших групп населения. Это обстоятельство провоцирует процессы перехода неэкстремистских форм фундаментализма в экстремистские. Вполне вероятно, что увеличение числа религиозно-экстремистских группировок после принятия «антиваххабитского» закона связано и с данным обстоятельством.

#### **5. Конфессиональный фактор.**

В России нет ни одного мусульманского духовного лидера, который бы признан за религиозными экстремистами на Северном Кавказе право называть себя мусульманами. В то же время, отдельные из них, например, Председатель Совета муфтиев России Р. Гайнутдин, директор известного в России Нижегородского исламского медресе «Махи-Чнур» Дамир Мухетдинов, считают необходимым разъединить, два различных понятия: экстремизм и ваххабизм. По мнению Р. Гайнутдина, «ошибочно сегодня громогласно заявлять: «Идет борьба с исламистами, с исламским экстремизмом». Тем самым наши СМИ, наши политики косвенно и напрямую обвиняют исламскую религию в экстремизме».<sup>1</sup> По мнению Д. Мухетдинова, движение последователей Мухаммада Абдель-Ваххаба не секта, его последователи никак не могут ассоциироваться с боевиками или какими-либо современными политическими движениями.

Представляется верным, адекватным сложившейся ситуации не делать в данном случае какие-либо обобщающие выводы. Известный автор одного из популярных переводов Корана М.-Н.О. Османов полагает, что есть ваххабизм, но есть и ваххабизм экстремистский, против которого и следует бороться. Но их идеология основана на Коране, Точнее на своеобразном его понимании и истолковании. Мусульмане ли они? Как можно не называть ваххабитов му-

<sup>1</sup> В Дагестане началась братоубийственная война // Дагестанская панорама. 1–7 октября 1999 г.

сультанами, если они выполняют все обязанности мусульманина (фарз). Если невозможно отделить ваххабизм от ислама, то полностью отделить ваххабизм от экстремизма невозможно также. Это связано и с тем, что ваххабизм проистекает из ханбалитского, наиболее ригористического суннитского мазхаба (направления) в Исламе. Исламская «закваска» идеологии экстремизма на Северном Кавказе очевидна и по религиозной литературе, которая забрасывается многотысячными тиражами в населенные пункты. Кроме того, как говорят эксперты (бывший муфтий ЧР А.Д. Шамаев, министр МВД РД Магомедтагиров А. и др.), вербовка в ваххабиты идет в основном в тарикатских мечетях. Эта работа введется главным образом среди молодежь.

Особенность конфессионального фактора как причины порождения религиозного экстремизма в Дагестане заключается и в том, что так называемый традиционный, суфийский ислам республики имеет достаточно сильный фундаменталистский характер. Как показало время, освобождаемая ваххабитами политическая ниша постепенно начала заниматься официальным исламом. Причем, во многом он ставит, по сути, те же задачи, что и ваххабизм: борьба с коррупцией, безнравственностью, внедрение элементов шариата в общественную жизнь, влияние на решения принимаемые государственными органами и др. Различие только в том, что ваххабиты, как считает секретарь Совета Безопасности РД Ахмеднаби Магдигаджиев, шли по «афганскому» сценарию, а официальное духовенство использует иные подходы.<sup>1</sup> Наблюдатели замечают, что «официальное духовенство Дагестана превратилось в субъект внутривнутриполитической борьбы и один из центров силы, причем в последние годы достаточно оппозиционный правительству республики».<sup>2</sup> Как ни странно, деятельность ваххабитов облегчила достижение тех целей, которые ставит сегодня ДУМД. Данное обстоятельство подтверждает исламский характер религиозно-экстремистской деятельности тех, кого называют ваххабитами в РД.

#### 6. Исламское образование.

Мощным источником воспроизводства исламского фундаментализма является характер исламского образования. Прежде всего, это касается получения исламского образования молодыми дагестанцами в восточных арабских странах: в Саудовской Аравии,

<sup>1</sup> Магдигаджиев А. К озабоченности еще бы и компетентность // «Новое дело» 13.10.2000.

<sup>2</sup> Поляков К. Вызов религиозного экстремизма в Дагестане. // «НГР», 14 января 2001 г.

Сирии, Иордании, Алжире, Египте, Пакистане. Из Дагестана в зарубежных странах в общей сложности в настоящее время учатся в пределах 1300 человек. Это в десятки раз больше числа обучающихся за рубежом молодых людей из Республики Татарстан. В 1999 году за пределами Республики Дагестан исламское образование получали 1230 человек. В тот же период из Республики Татарстан за рубежом обучались 60 человек.<sup>1</sup> ДУМД старается контролировать этот процесс: учеба за рубежом сейчас разрешается только по его рекомендации. Но, многие молодые люди уезжают за границу, не заявляя о своих истинных намерениях, и там включаются в систему исламского образования. Как правило, именно эта молодежь по возвращении на родину противопоставляет себя представителям традиционного ислама.

Другой мощный источник формирования фундаменталистского сознания исламской молодежи – это система исламского образования в самом Дагестане. Учебная программа одного из исламских университетов Дагестана оказалась состоящей из следующих дисциплин: 1. Правила чтения Корана. 2. Морфология. 3. Синтаксис. 4. Язык. 5. Пророк и единство бога (антиатеизм). 6. Этика (Корана). 7. Обучения ораторским способностям. 8. Разъяснение Корана. 9. Слово Пророка. 10. Юриспруденция: а) богослужение; б) закят и математика (расчет правильного математического деления имущества по завещанию); в) вынесение приговора суда (по шариату); г) функциональные обязанности. 11. История ислама. Такие программы – норма не только для Исламских вузов республики, но и для начальных и средних звеньев исламского образования. Это вызывает серьезную тревогу не только у Правительства РД,<sup>2</sup> но и граждан республики, озабоченных процессом фундаментализации религиозного сознания у дагестанцев. Как писал известный профессор медицины Шамов И.А., в этих программах нет «ни истории, ни географии, ни математики, ни литературы, ни русского или иностранного языков, ни биологии, ни компьютерной грамоты, ни, разумеется, начал философии и еще десятков «ни». Ничего из того, что делает члена общества образованным, а само об-

<sup>1</sup> Набиев Р.А. Ислам и государство. Казань, 2002 г. С. 218.

<sup>2</sup> Комиссия по противодействию политическому и религиозному экстремизму при Госсовете РД посвятила данному вопросу одно из своих заседаний, где было принято Решение «О состоянии религиозного образования и оборота религиозной литературы в Республике Дагестан» (5 октября 2001 г.).

щество – развитым».<sup>1</sup> К сказанному надо добавить, что в ЮФО официально функционируют 26 исламских вузов, из которых 14 – в РД. Но ни один из них, по данным Комитета по делам религий Правительства РД, не аттестован и не аккредитован. Представляется верным предположение, что так обстоят дела во всех северокавказских республиках. Это связано и с тем, что в России еще не принят государственный стандарт по исламскому образованию. Тем не менее, хотя эта правовая сторона очень важна, вряд ли исламские учебные заведения готовы на сегодня поставить свою работу в соответствие с требованиями такого стандарта: реализация его требований потребует подготовки соответствующих кадров, финансирования, организационной работы, а главное, желания «разбавить» чисто религиозное содержание сегодняшних программ светскими составляющими, игнорирование которых является одним из существенных характеристик официального ислама в Дагестане. Не будет ничего неожиданного, если, воюя с исламским экстремизмом (с «ваххабизмом») привнесеным извне, одновременно тарикатский ислам Дагестана будет готовить армию экстремистов на собственной почве. Институционализованные возможности для этого огромные. На сегодняшний день во всех уровнях исламского образования обучаются 14 тысяч человек. В некоторые годы, по данным Комитета по делам религий при правительстве РД, эта цифра доходила до 17 тысяч.<sup>2</sup>

### 7. Интернет

Не секрет, что именно молодые люди, даже из тех, кто мало интересовался школьными и вузовскими программами обучения, сильно вовлечены в компьютерные технологии. Автора данного текста сильно удивило, что молодые люди, которые и книг-то особенно не читают, работают в светских учреждениях, часто слово в слово повторяют основные конфессиональные позиции салафитов. Оказалось, что они, имея достаточно много свободного времени, увлекаясь «модой» на религию, находили и читали интернет сайты с фундаменталистско-экстремистским содержанием. Особенность этого вида воспроизводства экстремизма заключается не только в том, что это канал влияния преимущественно на молодежь, но и то, что тут ни одно духовное управление, никакой экспертный совет не могут установить свои «фильтры», отделяющие «дозволенное» от

«недозволенного». В связи с этим становится очевидным, что запретительные и силовые методы, которыми так увлеклось государство в отношении дагестанских салафитов, не способны до конца решить проблему.

### 8. Состояние исламского молодежного сознания.

То, что «ваххабитские» миссионеры ведут свою деятельность в основном в мечетях и среди молодежи не случайно. Изучение состояния религиозного сознания населения РД показывает, что оно имеет составляющие характерные для исламского фундаментализма. Эта его черта среди возрастных групп наиболее присуща молодежи (от 15 до 30 лет). К элементам фундаменталистского исламского сознания относятся: отрицание нововведений, «портящих чистоту и красоту Ислама», признание законов государства второстепенными, по сравнению с «законами ниспосланными Аллахом», стремление внедрить в общественную жизнь законов Шариата и др.

Опрос, проведенный в 2004 году во всех трех географических зонах Дагестана показал, что отрицание нововведений (бид'а) – характерная черта для исламского сознания молодых дагестанцев.

Вариант ответа на заданный вопрос, который давал бы возможность идентификации респондента с носителем идеи исламского либерализма (рационализма, модернизма) – «исламская религия со временем должна меняться, так как меняется жизнь» – была поддержана в общей выборке 27,1 %, что намного меньше числа носителей фундаменталистского сознания (50,4 %).

**Таблица №1**  
**Отношение респондентов к «фундаменталистскому» варианту ответа на вопрос о возможности нововведений в ислам. (Опрос 2004г.)**

Место опроса, возрастные группы	РД						Горная зона			Равнина					
	Ботлихский район			Казбековский район			Каякентский район			Ногайский район					
	до 20 лет	от 20 до 29 лет	общее	до 20 лет	от 20 до 29 лет	Общее	до 20 лет	от 20 до 29 лет	общее	до 20 лет	от 20 до 29 лет	общее			
Исламская религия должна быть такой, какой она была при Пророке Мухаммаде	53,9	50,7	50,4	100	86,7	81,0	75,0	71,4	72,5	42,9	33,3	34,2	42,9	46,2	40,5

<sup>1</sup> Шамов И.А. Религия или светское просвещение // «Дагестанская правда», 08.06.2001.

<sup>2</sup> Магомедов А.М. Мусульманские организации в Дагестане // «Государство и религия в Дагестане. Информационно-аналитический бюллетень №2, 2002. С. 42.

Другая фундаменталистская позиция, сильно выраженная в Дагестане – это отношение к законам государства. Как правило, оно выражается в том, что законы государства оцениваются как «второсортные», придуманные людьми, меняющиеся со временем. У ваххабитов эта позиция находит крайнюю форму своего проявления: а) мусульманину нельзя «судить или прибегать к суду шайтанских (сатанинских) законов помимо законов ниспосланных Аллахом – Шариатом»; б) мусульманин не может предоставлять «право законотворчества кому-либо кроме Аллаха (издает законы только Аллах)»<sup>1</sup>.

В ходе социологического опроса респондентом был задан вопрос: Должен ли верующий человек соблюдать все законы государства? Были предложены также два ответа:

- Да, если законы не противоречат вере;
- Да, в любом случае, так как всякая власть от Аллаха.

Первый из ответов («фундаменталистский») в общей выборке отметили 56,7 % респондентов. Молодежь от 20 до 29 лет – 66,4 %, это максимум среди возрастных групп. Второй из ответов («светский») отметили 23,3 % всех опрошенных. Молодежь от 20 до 29 лет – 13,0 % самый низкий показатель среди возрастных групп. В некоторых горных и предгорных районах эти показатели «фундаментализма» выше.

«Фундаментализм» религиозного сознания дагестанцев наблюдается в ответах и на другие вопросы. Но, было бы ошибочно считать, что это явление изначально опасно для общества и с ним надо бороться активно, особенно силовыми методами. Последовательный верующий, основывающий свое религиозное самосознание на букве Корана и Сунны, всегда будет таковым. Опасность для общества с его стороны начинается с момента проявления иных факторов – социально-экономического, политического и другого характера – которые провоцируют процессы перехода «атомизированных», не экстремистских фундаменталистских исламских сознаний к объединению в религиозные группы с целью организации действенных форм социального протеста. Этот протест со временем приобретает свои институциональные формы: появляются лидеры, программы, системы образования, финансирование, обучение диверсионным методам и др. В то же время надо признать, что «индивидуальный», не объединенный в группы, секты, организации «фундаменталист» все же имеет потенциальную предрасположенность к эволюции его религиозного сознания в направлении экстремизма.

<sup>1</sup> Из записей ученика ваххабитского медресе. См.: Ярлькапов А.А. Проблема ваххабизма на Северном Кавказе. М., 2000. С. 7.

### Что делать?

В связи со сложившейся ситуацией, прежде всего, не следует надеяться на решение проблем главным образом силовыми методами. Среди ряда мер принимаемых государством против религиозного экстремизма в настоящее время преобладают именно силовые методы. Более того, они усиливаются. Если в 2000 году из 1000 ваххабитов, находящихся на учете в РД, были привлечены к уголовной ответственности 63, а в 2002г. из 958, находящихся на учете – 53, то в 2005г., когда проблемы терроризма обострились – 2 из 1070 состоящих на учете. То есть идет отстрел «ваххабитов», который одновременно порождает еще больший протест среди определенного круга людей: родственников погибших и части верующих.

Наиболее трудной задачей в противодействии религиозному экстремизму является решение социально экономических проблем. В то же время это наиболее важная среди всех других мер. Этот вывод подтверждается результатами экспертного опроса по республике: не силовые методы отдельно, не усиление роли светской идеологии, не укрепление роли традиционного ислама, а улучшение тяжелых материальных условий жизни людей признается (наряду с международным сотрудничеством) наиболее эффективным из методов решения проблемы. К сожалению, в этом направлении делается все еще мало: рост производства все еще оставляет желать лучшего. Коррупция в государственных органах растет. Россия к ноябрю 2005 года в рейтинге коррумпированных пошла вверх (129 место в мире, хуже нас вопросы коррумпированности обстоит лишь у нескольких десятков государств). Россия по оценкам международных организаций, уже перешла из разряда развитых государств к разряду среднеразвитых. Естественно, что эти проблемы решить кавалерийским наскоком невозможно.

Важно и другое. На Северный Кавказ стали переноситься, без достаточных интеллектуальных усилий, западные, либерально-демократические ценности. Нет ценностей вообще. Они всегда конкретно обусловлены, экзистенциальны. Нельзя просто объявлять демократию, ее надо строить, строить постепенно. Иначе, того столкновения культурных ценностей, которое сложилось на Северном Кавказе, избежать не удастся.

### §3. Фундаменталистские составляющие исламского сознания дагестанского верующего.

Данной темы социологические опросы, проводимые в отделе социологии Института ИАЭ, коснулись дважды: в 2000 и 2004 годы. Различия между этими опросами касались как объема выборки, так и содержания анкет. В первом случае (2000г.) опрос преследо-

вал цели увязать типы верующих, их религиозное поведение (намаз) с оценками одной из составляющих фундаменталистского сознания. Во втором случае (2004г.) опрос охватил более широкий круг вопросов исламского фундаментализма и выявлял отношение верующих к ним. По сути дела и здесь выявлялось отношение к различного рода инновациям, но они были представлены респондентам для оценки в более широком наборе. При этом вопросы анкеты касались наиболее обсуждаемых, спорных между ваххабитами и суфиями-тарикатистами проблем.

При составлении данного круга вопросов анкеты автор исходил из того, что они не должны касаться проблем, та или иная оценка которых может представить респондента как сторонника экстремистской деятельности ваххабитов. Ответы на такие вопросы были бы не всегда объективными. Автор также исходил из того, что фундаментализм в религиозном сознании лишь в определенных социально-экономических, социально-политических условиях смыкается с экстремизмом. Не акцентируя внимание на явно экстремистских действиях и высказываниях ваххабитов, задавались вопросы, где те или иные ответы, будучи действительно утверждениями фундаменталистского толка, лишь в возможности идеологической интерпретации, эвентуально, содержать в себе экстремизм.

Одно из требований исламского фундаментализма – таухид (единобожие). Прямо заданный вопрос о том, является ли респондент сторонником единобожия, дал бы однозначно положительный ответ. Такого же мнения однозначно и категорически придерживается мусульманское духовенство из числа тарикатистов, представителей традиционного ислама. Иначе быть и не могло, так как формула Шахады, которую обязан произнести каждый мусульманин, гласит: «Нет бога кроме Аллаха, Мухаммад его посланник (пророк)». Тем не менее, жесткое противостояние между фундаменталистами и тарикатистами, временами принимающее силовые формы, очевидно. Речь идет о приемлемости или неприемлемости конкретных форм исламского вероисповедания, которые подвергаются с обеих сторон оценкам с точки зрения последовательного проведения принципа единобожия. По мнению ваххабитов, такими конкретными формами религиозного поведения, нарушающими принцип единобожия и приводящими к многобожию (Ширк) являются:

«1. Обращение с мольбой ду'а, молитвой к любому кроме Аллаха, например, к пророкам, святым, умершим, живым и т.д.

2. Внутреннее удовлетворение при обращении с молитвой, мольбой, зовом о помощи к Пророкам, святым, живым и, тем более, мертвым и их могилам.

3. Жертвоприношение кому бы то ни было помимо Аллаха, так как жертвоприношение принадлежит только Аллаху.

4. Давать ритуальный обет кому-либо, кроме Аллаха.
5. Совершать обход вокруг могилы, костра и т.п., так как обход – Таваф, предназначен только для Каабы.
6. Надеяться, уповать или полагаться кому-либо, кроме Аллаха.
7. Поклон или упасть на колени выдающимся личностям, так как поклонение только Аллаху».<sup>1</sup>

Все эти деяния считаются противоречащими Исламу. Представители тарикатского направления придерживаются во многом противоположных позиций. Хотя у тарикатистов Таваф также относится к запрещенным деяниями, просить посредничество у пророков, авлия считается возможным.<sup>2</sup> Так обстоят дела и по многим другим позициям, которые той и другой стороной принимаются как позиции «чистого ислама». По позициям такого рода и была составлена часть вопросов анкеты 2004г.<sup>3</sup>

#### 1. Некоторые основные результаты опроса 2000 г.

В самом общем виде мнения верующих о возможности реформы ислама, с точки зрения его приспособления к изменениям общественной жизни, общественному прогрессу, рассматривались в разрезе их ответов на следующий вопрос:

«Если Вы считаете возможным, то просим Вас выбрать одно из утверждений:

- а) Мусульманская религия для всех мусульман должна быть такой, какой она была при пророке Мухаммаде;
- б) Мусульманская религия не может оставаться такой, какой она была при пророке Мухаммаде, так как жизнь изменилась;
- в) затрудняюсь ответить».

Пункт «а» является одним из основных принципов фундаменталистской идеологии. Из него фундаменталистами последовательно выводятся:

1) «Бид'а» – одно из самых тяжелых греховных действий в традиционном исламе. Он связан главным образом с нововведениями с помощью «Иджма» – согласованного решения богословов, и «Кияс» – метода аналогии («Подобные вопросы пророкам решались так-то»).

2) «Таухид» – принцип единобожия, согласно которому язычество, многобожие, поклонение идолам есть самый страшный из грехов. «Не придавайте Богу сотоварища», как сказано в Коране (Женщины, аят 36).

<sup>1</sup> Из записей ученика ваххабитского учебного заведения. См.: Ярлыкпояв. Проблема ваххабизма на Северном Кавказе. М., 2000. С. 6.

<sup>2</sup> Муфтий РД Абдуллаев А.-Х. Зиярат на кладбище // Алпымы и ученые против ваххабизма. Махачкала, 2001. С.28–29.

<sup>3</sup> Анкета. Вопросы №№11–15. См. Приложение.

Таблица №2

Распределение верующих респондентов на «фундаменталистов» и «модернистов» по типам верующих и по месту опроса. Выборка 600 человек. Опрос 2000г. (в. %)

Группа респондентов по месту жительства (работы), по типу религиозности	Верующие по традиции					Убеденно верующие						
	Города	Сельские районы	Равнина без городов	Предгорье	Горы	Общее	Города	Сельские районы	Равнина без городов	Предгорье	Горы	Общее
Варианты ответов												
Мусульманская религия для всех мусульман должна быть такой, какой она была при пророке Мухаммаде	38,7	40,6	37,7	33,3	44,7	37,4	61,1	78,1	62,5	84,5	77,6	73,6
Мусульманская религия не может оставаться такой, какой она была при пророке Мухаммаде, так как жизнь изменилась	40,2	27,4	24,5	33,3	29,8	33,3	27,8	8,5	6,3	4,8	12,9	13,6
Не знаю	20,7	29,2	34,0	33,3	23,4	28,3	9,7	11,4	28,1	9,5	7,1	11,0

Верующие, совершающие намаз изредка					Верующие, совершающие намаз постоянно					Общее				
Города	Сельские районы	Равнина без городов	Предгорье	Горы	Институты ДНЦ	Общее	Города	Сельские районы	Равнина без городов	Предгорье	Горы	Институты ДНЦ	Общее	
14,3	22,9	54,3	19,7	33,3	42,4	50,0	16,7	33,3	25,0	18,8	50,0	13,6	40,9	40,9
16,7	33,3	16,7	17,8	29,7	46,5	6,5	8,5	83,7	22,2	0,0	77,8	6,9	2,8	90,3
4,2	15,3	77,8	0,0	71,4	14,3	6,4	15,2	77,0	17,8	36,2	42,7	18,0	18,8	60,9
32,3	17,7	47,9	11,2	5,6	82,0	13,1	26,9	56,9	3,0	60,6	24,2	17,9	24,9	54,5

Казалось бы, что требования, предъявляемые фундаменталистами безобидные. В действительности, ислам имеет притязания на формирование определенного образа жизни мусульманина и в соответствии с этим – переустройства общественной жизни. Последовательно проводимое неприятие фундаменталистки понимаемого Бида требует, в случаях противоречия жизненных реалий Кораническим и Суннитским нормам, приведения их в соответствие. При необходимости это соответствие может быть достигнуто насильственными методами. Тем самым отношение к Богу, Корану, Сунне переносятся на отношение между всеми людьми, что является существенным в определении конфессионального сознания и соответствующего поведения как политического. Вот так, прозрачные, доступные и понятные для мысли каждого верующего утверждения имеют возможность экстремистского продолжения. Иначе на него обрушиваются обвинения в Бида и Ширке (язычестве, многобожии), чего убежденный, последовательный, богобоязненный верующий постарается избежать.

По типам верующих, наибольший «фундаментализм» показала та группа опроса, которая заявила о том, что «постоянно совершает намаз» – 77,0 %. Среди этой группы наибольший показатель в предгорной зоне – 90,3 %, и в сельских районах – 83,7 %. Среди «молящихся изредка», в тех же группах по месту опроса, показатели «фундаментализма» оказались значительно ниже: 50,0 % и 42,4 % соответственно.

Среди возрастных групп наибольшими «фундаменталистами» себя показали самые молодые респонденты возраста до 20 лет – 58,1 %. Высока степень «фундаментализма» и в возрасте от 49 лет до пенсионного – 56,8%. Наименьшие показатели по этой позиции оказались у людей пенсионного возраста.

Основной вывод социологического опроса 2000 года по исследуемому вопросу был таков: потенциальными объектами успешной пропаганды фундаменталистской идеологии являются молодежь, убежденно верующие, соблюдающие религиозные ритуалы во всех трех географических зонах Дагестана. Особенно в сельских районах, преимущественно в предгорной и горной зонах.



## 2. Опрос 2004 года.

### а) Идея неизменности исламского вероисповедания в религиозном сознании.

В 2004 году вопрос об отношении респондентов к исламскому консерватизму–модернизму был задан повторно.<sup>1</sup> Общий процент «фундаментализма» среди дагестанцев полученный предыдущим опросом, можно сказать, подтвердился: Более пятидесяти процентов (50,4 %) из них по данному опросу считают, что ислам не должен со временем меняться. Наиболее категоричны в этом духовные лица.– 83,3 %, наименее – служащие и домохозяйки: 45,0 % и 43,3 %. Среди тех, кто называет себя «убежденно верующим» и просто «верующим», процент «фундаментализма» выше, чем в общей выборке – 58,3 %. Среди «убежденно верующих» этот показатель равен 77,4 %, среди «верующих» – 52,2 %.

По населенным пунктам и районам, где проводился опрос; самый высокий показатель «фундаментализма» выявлен в с. Ботлих – 81,0 %. Самый низкий – в Магарамкентском районе – 20,0 %. И вообще, в горных и равнинных районах наблюдается достаточно обозначенное различие в том, какой должна быть исламская религия сегодня. Если в горных районах, где проводился опрос (Ботлихский, Казбековский, Хунзахский районы), степень «фундаментализма» равнялся 69,6 %, то в равнинных (Каякентский, Ногайский, Магарамкентский) – 30,3 %.

В национальном разрезе, среди достаточно представленных групп, показатели по данному параметру расположились в следующем порядке. Аварцы – 70,2 %; кумыки – 44,2 %; даргинцы – 41,9 %; лезгины – 29,7 %; лакцы – 27,8 %.

Мужчины показали себя большими «фундаменталистами», чем женщины. Среди них 55,9 % и 41,9 % соответственно выбравших позицию, которая считает первоначальный ислам наиболее приемлемым. Ответ на данный опрос оказался для женщин более трудным, чем для мужчин (затруднившихся ответить на вопрос мужчин – 18,6 %, женщин – 27,8 %). Да и вообще, общий процент не ответивших на данный вопрос – 23,2 % скорее говорит о том, что рядовые люди еще не знают проблему, которую так бурно обсуждают элиты общества и продвинутые верующие.

В ответах на данный вопрос по возрастным группам и группам по образованию, в данном опросе, найти какие-либо закономерности «фундаменталистского» сознания не удалось.

<sup>1</sup>См. XIII вопрос Анкеты. См. Приложение.

Нужно еще раз сказать о том, что приведенные выше проценты говорят о фундаментализме лишь в возможности, так как действительный фундаментализм должен проявить себя в реальном религиозном поведении. А это поведение, обусловленное тем или иным осознанием, пониманием «истинности» лишь первоначального ислама, может идти в двух противоположных направлениях – в салафитско-ваххабитском и джадидском<sup>1</sup>. В связи с этим важно узнать хотя бы о вербальном поведении верующего. Это позволит, во-первых, узнать, насколько последовательно, целно, осознано верующим его утверждение о желательности исламских норм вероисповедания времен пророка Мухаммада. Во-вторых, если исходить из того, что респондент дает при опросе искренние ответы, то его реальное поведение, соответствующее вербальному, даст возможность говорить о нем как о фундаменталисте (или не фундаменталисте) более обоснованно.

Вопросами, которые помогут прояснить ситуацию далее, были выбраны следующие.

1. выявление отношения верующих к святым местам мусульман (зияратам и пирам);
2. отношение верующих к мусульманскому духовенству;
3. отношение верующих к законам государства;
4. степень проникновения религии в общественную и государственную жизнь;
5. является ли религия обязательным условием нравственной полноценности человека.

### б) Отношение к святым местам мусульман.

Борьба за единобожие в салафизме (ваххабизме) проводится в различных направлениях, о чем говорилось в начале данного параграфа. Одно из них – запрет Таваф (обход могил святых) поклонение могилам в любой другой форме, обращением к ним как к посредникам между верующими и богом. Поклонение могилам святых, с точки зрения фундаменталистов, множит божественные сущности. Тем самым нарушается один из пяти важнейших столпов ислама – Шахадат, выполнение которого входит в первейшую обязанность мусульманина. Смысл его сводится к убежденному свидетельствованию того, что нет бога (божества) кроме Аллаха, и что Мухаммад его посланник.

<sup>1</sup> См. подробнее §4, гл. III.

Таблица №3

Распределение ответов «фундаменталистов» и «модернистов» на вопрос: «Отметьте, пожалуйста, Ваше отношение к святым местам мусульман – к зияратам и пирам» (в %).

Варианты ответов Тип верующих	Там захоронены святые, которым надо поклоняться	Там захоронены обычные люди, которые были примером служения исламу, но поклоняться им нельзя, так как поклоняться нужно только Аллаху	Другое
«Фундаменталисты»	43,0	51,5	3,4
«Модернисты»	39,4	40,9	11,0
Другие	34,8	25,9	13,4
Общее	40,1	42,6	7,8

Как видно из таблицы №3, строгой последовательности ни в «фундаменталистской», ни в «модернистской» позиции не наблюдается. Для численного выражения степени последовательности фундаменталистской установки в религиозном сознании необходимо выявить, каков процент тех, кто, придерживаясь основной салафитской установки, одновременно отрицает на практике религиозной жизни то, что относится к «Бида». То есть, она будет численным выражением формулы: «Ислам должен быть таким, каким был при пророке Мухаммаде, следовательно, нельзя делать...то-то, то-то».

В нашем случае это формула в ее второй части выражается словами «...следовательно, нельзя поклоняться святым местам».

Результаты анализа анкетных данных в соответствии с такими установками показали, что в общей выборке последовательными «фундаменталистами» себя показали 25,9 % опрошенных. Эта черта фундаменталистского сознания наиболее сильно выражена у убежденно верующих – 47,4 %. Хотя, в общей выборке, среди убежденно верующих «фундаменталистов», отрицательное отношение к поклонению святым намного выше – 61,3 %. Но, в это число вошли и те убежденные верующие, которые не считали салафитский принцип возврата к вере предков желательным, т.е. не входят в число «фундаменталистов» по нашему определению. Говоря другими словами, часть из них (61,3 % – 47,4 % = 13,9 %) те, которые салафитский принцип фундаментализма не приняли, но в религиозной практике, в частном случае, считают его допустимым.

По остальным группам опроса ситуация в такой определенности «фундаменталистской последовательности» религиозного сознания следующая.

Среди национальностей, указанная мера последовательности наиболее выражена у аварцев – 31,9 %, даргинцев – 22,3 %.

Мужчины более последовательные фундаменталисты, чем женщины (24,6 % против 16,6 %).

В группах по образованию наибольший показатель у респондентов с начальным образованием (33,3 %), наименьший – у лиц с высшим образованием. Причем, как оказалось, с ростом образования данный показатель уменьшается.

В группах по социальному положению (из 9 позиций) самый высокий показатель у духовных лиц – 55,6 %. Затем идут предприниматели – 33,4 %. Наименьший показатель у руководителей государственных предприятий – 12,5 %.

По возрастным группам наиболее «последовательными фундаменталистами» показала себя молодежь до 20 лет – 28,3 %. Наименьший показатель в группе от 49 лет до пенсионного возраста – 13,5%.

Какие выводы можно было бы сделать из этих эмпирических данных.

Во-первых, «фундаментализм» и «модернизм» представлены у части верующих синкретично.

Во-вторых, еще раз, на частном примере, видна не только высокая степень религиозности у горского населения, но и высокая склонность к фундаменталистскому сознанию.

В третьих, есть достаточно обозначенная отрицательная корреляция между уровнем образования и отношением к фундаменталистским нормам вероисповедания.

В четвертых, духовные лидеры одновременно является лидерами фундаментализма. Казалось бы, это противоречит сложившейся не только в Республике Дагестан, да и на всем Российском конфессиональном пространстве ситуации, где имеет место противостояние исламского фундаментализма в лице ваххабитов и традиционного ислама в лице суфизма. В каком смысле представители дагестанского традиционного ислама могут быть причислены к фундаменталистам?

Салафитский фундаментализм – особый тип фундаментализма. Это не просто отрицание новшеств (Бида), но и снятие, уничтожение всех, имевших в истории нововведений (наслоений) на ислам. Ваххабизм – типичный пример такого рода фундаментализма.

Фундаментализм в традиционном исламе это не возврат к религии «справедливых предков», а сохранение традиционно сложившихся норм исламского вероисповедания. Это строгое следование тому, что сложилось к X–XI векам в результате деятельности крупных богословов-муджтахидов, следование тому, что было создано в исламской мысли до «закрытия дверей иджтихада», это следование таклиду.<sup>1</sup> Данная форма фундаментализма принимает новшества, но особого, конфессионального, сакрализованного характера, прошедшие через специальные процедуры (Иджма, Кияс). Салафиты-консерваторы данные процедуры сакрализации, духовного санкционирования новшеств не принимают.

Указанные выше различия проявляются и в отношении к святым местам, коих в Дагестане более 800. Мусульманское духовенство республики (около 3 тысяч человек<sup>2</sup>) заявляют, что они не поклоняются мертвым, не просят посредничества у святых. Как пишет муфтий РД А.-Х. Абдулаев, «Пророки и авлия являются сабабом (поводом), воистину дающим и отказывающим же являются сам всемогущий Аллах».<sup>3</sup> В то же время из его высказываний видно, что те, кто «делают зиярат для того, чтобы просить шафаат (заступничество – А.З.)», не являются идолопоклонниками.<sup>4</sup> Такое единобожие не признается салафитами-фундаменталистами, так как они категорически не приемлют молитвенного обращения к святым и даже к Пророку с просьбой о посредничестве (дуа би-тавассул).

#### в) Фундаментализм и нормы нравственности.

Фундаментализм обоих типов – салафитский и тарикатский (традиционалистский) исходит из того, что религиозные нормы должны быть нормами общественной и государственной жизни. Это характерная черта организованных форм религиозной деятельности: салафитских группировок, фундаменталистски ориентированных суфийских братств, духовных управлений. Рядовые верующие, которые зачастую остаются плохо вовлеченными в эту структуру, могут иметь или не иметь фундаменталистское сознание. Если даже они имеют составляющие фундаменталистского

<sup>1</sup> См. подробнее: Абдулагатов З.М. Дагестан и Татарстан: две тенденции в развитии государственно-конфессиональных отношений в России // Центральная Азия и Кавказ. №1, 2005.

<sup>2</sup> Социально-экономическое положение Республики Дагестан. Махачкала, 2003. Ч. I. С. 348.

<sup>3</sup> Абдулаев А.-Х. Зиярат на кладбище // Алим и ученые против ваххабизма. Махачкала, 2001. С. 29–30.

<sup>4</sup> Там же. С. 28.

сознания, без должной институализации, как правило, притязаний к реорганизации общественной жизни они не имеют. Это проявление так называемого индивидуального, не вовлеченного в секты, группы в организационные формы фундаментализма.

Вопрос о связи религии и морали – вопрос философский, хоть, ввиду его значимости для больших социальных групп – как конфессиональных, так и светских – он обсуждается активно людьми различных социально-конфессиональных идентичностей.

Фундаментализм – салафитский, традиционного ислама, индивидуальный – во многом проявляется в отношении к индивидуальной, общественной нравственности. Мусульманский фундаменталистский критерий здесь один: тот, кто не является религиозным человеком, тот не является человеком нравственным. Человек – это животное, пока не познал и не признал Бога. Познавший Бога – это Инсан. В Коране сказано, «самый благородный из вас перед Аллахом – самый благочестивый»<sup>1</sup> (Сура Худжурат). Согласно Корану, «Те, кто не уверовали, подобны скотине бессловесной, которую кличет пастух, а она ничему не внимлет, кроме окрика и зова (грубого)» (Сура 2; аят 171). Мухаммадвакиль Султанмагомедов, помощник муфтия РД, на вопрос заданный по этой теме, ответил так: Человек должен, если в нем есть нравственность быть благодарным за добро, которое ему сделали, Бог создал человека, быть неблагодарным в отношении него, значит быть животным.<sup>2</sup>

Эта же мысль имеет место почти во всех религиях, особенно в религиях авраамических – Иудаизме, Христианстве, Исламе. Защита этой мысли проводится словами: религия нам нужна, потому что она представляет часть нашего культурного населения и нашей истории, потому что без нее нельзя осуществить нравственное оздоровление общества. При этом часто забывается, что нравственное оздоровление общества в большей степени зависит от более справедливой и разумной организации социального пространства.

В философском плане вопрос о нравственности обсуждается в более широком плане. Мораль как таковая может основываться не только на вере, но и на чувстве долга. Это мысль была высказано известным итальянским ученым и писателем Умберто Эко. Тем самым подчеркивалось, что мораль присуща человеку независимо от того, верующий он или атеист. Иначе «как еще объяснить, что не-

<sup>1</sup> Благочестие – устарелое: набожность, религиозность. См.: Ожегов С.И. Словарь русского языка. М., 1983. С. 48.

<sup>2</sup> Вопрос был задан автором текста в ход проведения социологического опроса в мае 2001 г.

верующие тоже страдают от угрызений совести?»<sup>1</sup> – задается вопросом Эко.

С другой стороны, великий философ Эммануил Кант считал, что внутренний нравственный закон о человеке свидетельствует о бытии Бога, как установившего высший нравственный порядок («Моральное доказательство «существования Бога»).

Несмотря на то, что в современной философии преобладают концепции «автономной этики», присущей каждому человеку, часть ученых и сегодня полагает, что нравственность имеет религиозное обоснование.

Интересно высказывание по этому поводу нашего земляка, доктора философских наук, академика РАН, директора Института философии РАН Гусейнова А.А. По его мнению, мораль есть сфера свободного выбора человека. «Мораль выражает автономию личности, охватывает область ответственных суждений и действий личности, совершение и не совершение которых находится целиком в ее власти и которые в полной мере могут быть вменены ей в вину или заслугу».<sup>2</sup>

Позиция Гусейнова А.А. весьма актуальна в современной мировой ситуации, когда трудно отделить оправданное обращение к Богу от злоупотреблений его именем: именем бога оправдывают свои действия и ваххабиты и противодействующие им традиционалисты, и президент США Д. Буш, и Усама Бен Ладен. Конечно же, это не означает, что человек не может поставить в основу своих нравственных убеждений религиозные принципы. Этика во многом является выбором экзистенциальным, т.е. выбором сделанным человеком в связи с его глубокими убеждениями в отношении его ценностей и целей существования. Но, секулярная, светская точка зрения состоит в том, что нравственная атмосфера современного общества будет намного чище, если мы не будем делать вид, будто знаем, что хочет от нас Бог или чего требует от нас история, а будем принимать решения и совершать поступки с полным осознанием своей собственной ответственности за них.

Нужно также иметь в виду, говоря о фундаменталистском подходе к нравственности, различие между гуманизмом и гуманностью. Конкретный пример религиозной нравственности можно найти в Коране. В суре II «Худ» рассказывается о том, как пророк Ной (Нух) обратился к своему народу пророческой миссией. Но многие

ему не поверили (не уверовали). Готовясь к потопу, Ной просит сына подняться в ковчег и не оставаться с неверными (аят 42). Все не уверовавшие, в том числе и сын Ноя погибли в воде. «Воззвал тогда Нух к Господу своему: «Господи! Ведь сын мой – частица семьи моей и истинно обещание Твое [о спасении всей семьи моей], а ты – наисправедливейший из судей» (аят 45). «Молвил [Бог]: «О Нух! Не из твоей семьи он, и просьба твоя – дело неправое, не проси Меня о том, чего не ведаешь...» (аят 46).<sup>1</sup>

На вопрос о том, в какую сторону изменилась нравственная ситуация в республике в связи с ростом числа мечетей, религиозных учебных заведений, религиозной литературы, 46,6 % опрошенных ответили: «в положительную» («в отрицательную» – 15,9 %; «не изменилась» – 20,7 %; «Затрудняюсь ответить» – 19,7 %). Эти ответы, с учетом того, что около 80 % населения РД считает себя верующим, были, вообще-то, ожидаемы.

Ответы на другой вопрос о нравственных функциях религиозного сознания даны в следующей таблице.

Таблица №4  
Распределение ответов на вопрос о роли религии в нравственном становлении человека. (в %).

Варианты ответов	Нравственным (честным, порядочным и т.д.) может быть любой человек, независимо от своего отношения к вере.	Нравственным может быть только верующий человек	Затрудняюсь ответить
Группы опроса			
«Фундаменталисты»	65,8	25,7	6,3
«Модернисты»	85,8	7,9	5,5
Другие	80,4	8,0	9,8
Общее	74,6	16,8	6,9

Несмотря на то, что верующие весьма «светски» ответили на данный вопрос, очевидно: а) более четверти «фундаменталистов» (около 13 % выборки) проводят последовательно религиозную точку зрения на нравственность; б) в ответах на данный вопрос достаточно обозначено различие между «фундаменталистами» и «модернистами»: на теоцентристское понимание нравственности «фундаменталисты указывают более чем в 3 раза чаще «модернистов»; в) верующие еще раз демонстрируют, что фундаменталистские и модернистские идеи в сознании верующего не являются четко разграниченными.

<sup>1</sup> См.: Pro et contra // «НГ-Религии», 7 декабря 2005 г.

<sup>2</sup> Гусейнов А.А. Мораль как сфера свободного выбора // «НГ-Религии», 07.12.2005.

<sup>1</sup> Коран. Перевод с арабского и комментарий М.-Н.О. Османова. Москва, 1999 г.

Неожиданными и труднообъяснимыми результатами ответов по данному вопросу являются различия в группах опроса. Неожиданно и не соответствует устоявшимся мнениям о религиозности населения то, что городское население (Махачкала, Кизляр) показало высокий уровень «теоцентристского» обоснования нравственности. Минимальный показатель по данной позиции у представителей горной зоны (Ботлихский, Хунзахский, Казбековский районы), максимальный – на равнинном Ногайском районе.

Таблица №5

Распределение ответов на вопрос о роли религии в нравственном становлении человека по месту опроса. (в %).

Группы опроса	Варианты ответов	Нравственным (честным, порядочным и т.д.) может быть любой человек, независимо от своего отношения к вере.	Нравственным может быть только верующий человек	Затрудняюсь ответить
Равнинные районы				
«Фундаменталисты»		52,5	40,0	7,5
«Модернисты»		84,0	6,0	10,0
Другие		71,4	5,7	20,0
Общее		70,4	16,8	12,0
Горные районы				
«Фундаменталисты»		84,7	6,9	5,6
«Модернисты»		93,5	6,5	0,0
Другие		93,8	6,3	3,1
Общее		88,9	6,7	3,7
Сел. Ботлих (горы)				
«Фундаменталисты»		85,3	2,9	5,9
«Модернисты»		60,0	40,0	0,0
Другие		0,0	0,0	0,0
Общее		82,1	7,7	5,1
Ногайский район (равнина)				
«Фундаменталисты»		22,2	77,8	0
«Модернисты»		78,6	7,1	7,1
Другие		75,0	8,3	16,7
Общее		54,5	36,4	6,8
Города Республики Дагестан				
«Фундаменталисты»		55,7	36,1	7,2
«Модернисты»		82,6	8,7	8,7
Другие		77,4	12,9	3,2
Общее		64,2	27,2	6,6

В Махачкале и Кизляре 65,6 % опрошенных были за исламские ценности времен пророка Мухаммада, из этой же группы 36,1 % за «теоцентристскую» нравственность. Этот результат как-то можно понять, хотя для городского населения это высокий конфессиональный показатель. В то же время для сел. Ботлих и Ногайского района соответствующие данные очень контрастны: Ботлих – 87,2 % «фундаменталистов», из них 2,9 % сторонников «теоцентристской» нравственности; Ногайский район – 43,2 % и 77,8 % соответственно.

Эти данные показывают необходимость дальнейших исследований вопросов религии и нравственности в исламском сознании дагестанцев. Возможно, например, для объяснения ситуации в Ботлихе, предположение, что религиозная идеология (ваххабитская) дискредитировала исламские ценности, люди несколько усомнились в его воспитательных возможностях. Но это остается пока предположением.

### г) Фундаменталистское сознание и законы государства.

Одним из проявлений исламского фундаментализма является игнорирование – частичное или полное – ценностей общественных отношений, определяемых государственными законами. В той же самой тетради ученика ваххабитского медресе, о которой говорилось выше, имеются еще следующие записи, характеризующие деяния противоречащие Исламу: «... Судить или прибегать к суду шайтанских законов, помимо законов ниспосланных Аллахом – Шариатом;

Испытывать неудовлетворение и не довольствоваться решением на основе Ислама (Шариата);

Предоставление права законотворчества кому-либо, кроме Аллаха (издает законы только Аллах);

Вера в разрушительные доктрины, такие как ... светская демократия, светский подход к жизни...».<sup>1</sup>

Официальное духовенство Дагестана, несмотря на то, что является выразителем традиционного ислама, также проявляет активную деятельность, идущую в русле фундаменталистских идей. В конце 90-х годов XX века, выражая интересы духовенства, С. Асиятилов активно критиковал принцип отделения церкви от государства, выраженный в проекте закона о религии.<sup>2</sup> Эта же позиция была отражена в обращении духовенства республики к народному собранию. Духовенство по сути дела выступило против конституционного принципа свободы совести, т.е. свободы выбора человеком мировоззрения, которое он считает верным. Это делалось выдвиганием требований «не

<sup>1</sup> Ярлыкапов А.А. Проблема ваххабизма на Северном Кавказе. М., 2000. С. 7.

<sup>2</sup> «Дагестанская правда», 29.05.1996.

только декларировать устно, но и официально (конституционно) закрепить отношение к исламу как к «религии демократического большинства», а также «отметить главенствующую и координирующую роль мусульман в республике».<sup>1</sup> Конкретные шаги в этом направлении виделись в: а) исламизации системы образования;<sup>2</sup> б) постепенном введении шариата в различные сферы общественной жизни, в частности это объявление пятницы выходным днем, введение мусульманской символики в соответствующую государственную атрибутику, ограничение торговли алкоголем и эротическими изданиями и др. Надо сказать, что официальное духовенство и даже радикальный салафизм в лице лидера «Исламского Джамаата Дагестана» Багаутдина Магомедова (Кебедева) не ставили задачу построения исламского государства в Дагестане. Багаутдин Магомедов объяснял это тем, что ни общественность Дагестана, ни сам Джамаат еще не готовы к такому шагу. В этих условиях идут попытки исламизации общества. В целях реализации этой задачи считается необходимым создание исламской партии. Наиболее активно политическую деятельность в данном направлении в РД проводила Исламская партия России<sup>3</sup>, возглавляемая нашим земляком М. Раджабовым.

Долгое время в религиозных учебных заведениях республики, особенно в 1992–1996 гг., преподавали представители арабских стран, которые посеяли не только семена фундаментализма, но и ваххабизма..

Как относятся рядовые верующие к некоторым установкам лидеров традиционного и салафитского ислама в отношении государства?

Во-первых, по опросам прошлых лет, население Дагестана не приемлет государственной легитимизации Шариата, т.е. внедрения ее в общественную жизнь. Важно, что отрицательное отношение к Шариату в этом плане выражает и большинство верующих.

Во-вторых, по опросам 2002–2003 гг. рядовые верующие не одобряют политической деятельности религиозных структур – церквей, муфтиятов и других религиозных организаций. Результаты

<sup>1</sup> Цит. по: Макаров Д.В. Официальный и неофициальный ислам в Дагестане. М., 2000. С. 14; См. так же: «Ас-Салам», №22, декабрь 1997; Нурул Ислам, №12, июль 1998; Исламский вестник, №24, 27.07–2.08.1998.

<sup>2</sup> Общероссийское мусульманское общественное движение (ОМОД) «Нур», которое имеет дагестанское отделение, в своих программных установках имеет цель внедрения богословия в общеобразовательные школы. См.: «Нурул Ислам», №11, июль 1998 г.

<sup>3</sup> ИПР зарегистрирована в Минюсте России 17.05.2001.

социологического исследования показали, что в российском обществе желают видеть религию как духовное явление, как духовную опору, а не как политическую силу.<sup>1</sup>

В опросе 2004 года были заданы еще два вопроса, касающиеся взаимоотношений религии, верующих и государства.

Вопрос первый был сформулирован следующим образом: «Должна ли религия определять отношения в обществе?»

- а) Да, но только в семье, в быту;
- б) да, все отношения в обществе, исключая сферу государственной деятельности;
- в) нет, религия частное дело каждого;
- г) да, все отношения людей в обществе, включая и сферу государственной деятельности;
- д) затрудняюсь ответить».

При этом фундаменталистское сознание связывалось с ответами б), г). Наиболее выраженная фундаменталистская позиция заложена в ответе г).

В общей выборке ответы респондентов расположились следующим образом.

**Таблица №6**  
**Распределения ответов на вопрос: «Должна ли религия определять отношения между людьми в обществе?». (в %)**

Варианты ответов	Да, только в семье, в быту	Да, все отношения в обществе, исключая сферу государственной деятельности	Нет, религия частное дело каждого	Да, все отношения людей в обществе, включая и сферу государственной деятельности	Затрудняюсь ответить
Группы опроса					
«Фундаменталисты» (Те, кто считают, что Исламская религия должна быть такой, какой была при пророке Мухаммаде)	18,6	20,3	38,0	18,1	5,9
«Модернисты» (Те, кто считает, что Исламская религия со временем меняется, так как меняется жизнь)	11,8	15,0	64,6	7,9	4,7
Другие	7,1	5,4	66,1	4,5	16,1
Общее	14,1	15,3	51,7	12,2	8,0

<sup>1</sup> См. подробнее: Абдулагатов Э.М. Православные и мусульмане России: проблемы общие, взгляды разные // «Общественные науки и современность». М., 2004, №1.

В данной таблице обращает на себя внимание следующее.

1. Различие между «фундаменталистами» и «модернистами», которое было замечено в ответах на предыдущие вопросы, здесь сохраняется, подтверждая не случайность его элементов в религиозном сознании дагестанца.

2. Крайнее проявление «фундаментализма» (религия определяет все отношения в обществе и в государстве) выражено у 12,2 % ответивших на вопрос. Максимальный показатель у «фундаменталистов» – 18,1 %.

3. В общей выборке в той или иной степени элементы фундаменталистского мышления выразили 41,6 % ответивших на вопрос. И здесь максимальный показатель у «фундаменталистов» – 57,0 % («модернисты» – 34,7 %).

Другой вопрос, ответы на который показывают отношение верующего на законы государства, был сформулирован следующим образом: «Должен ли верующий человек соблюдать все законы государства?»

- а) Да, если законы не противоречат вере;
- б) да, в любом случае, так как всякая вера от бога;
- в) что другое хотите сказать \_\_\_\_\_;
- г) затрудняюсь ответить».

Таблица №7

Распределение ответов на вопрос: «Должен ли верующий человек соблюдать все законы государства?». (в %).

Варианты ответов	Да, если законы не противоречат вере	Да, в любом случае, так как всякая вера от бога	Что другое	Затрудняюсь ответить
Группы опроса				
«Фундаменталисты» (Те, кто считает, что Исламская религия должна быть такой, какой была при пророке Мухаммаде)	68,8	22,8	3,8	5,5
«Модернисты» (Те, кто считает, что Исламская религия со временем меняется, так как меняется жизнь)	52,0	28,3	9,4	8,7
Другие	36,6	18,8	7,1	36,6
Общее	56,7	23,3	6,1	13,7

При составлении данного вопроса анкеты учитывалось то обстоятельство, что «Социальная доктрина русской православной церкви» и «Основные положения социальной программы российских мусульман» определяют возможность «мирного неповиновения» государству в условиях «деформирования» государством религиозной жизни, «прекращения действия институтов законной государственной власти»<sup>1</sup>.

Данные таблицы показывают, что население республики поддерживает инициативу религиозных элит, причем в его достаточно жестком выражении. Среди групп по месту опроса наиболее склонны к несоблюдению законов государства по религиозным причинам жители городов Махачкала и Кизляр – 64,9 % (В общей выборке – 56,7 %). По демографическим группам портрет «бунтующего» верующего выглядит следующим образом: это преимущественно молодой человек в возрасте до 29 лет (в особенности от 20 до 29 лет), горожанин, мужчина, духовное лицо, рабочий, пенсионер.

Ответы на данный вопрос показывают, что молодежный характер терроризма в Дагестане, о котором говорилось в §2 этой главы, не является случайным.

#### Краткие выводы.

1. Опросы населения Дагестана (2000, 2004 годы) показывают, что достаточно большая часть мусульман республики одобрительно относятся к исламским ценностям «времен пророка Мухаммада».

По типам верующих наиболее склонна к фундаментализму та группа опроса, которая заявляет о том, что «постоянно совершает намаз» – 77,0 %. Среди этой группы наибольший показатель в предгорной зоне – 83,7 %. Среди групп по социальному положению наибольший фундаментализм проявляли духовные лица.

2. Потенциальными объектами успешной пропаганды фундаменталистской идеологии являются молодежь и убежденно верующие, соблюдавшие религиозные обряды во всех географических зонах Республики Дагестан.

3. Несмотря на признаки фундаменталистского религиозного мышления, выявленного в связи с ответами на вопрос об отношении к исламской религии предков, назвать их носителей фундаменталистами, в полном соответствии с содержанием этого понятия, было бы не верно. Это связано с тем, что в ответах на более конкретные вопросы респонденты показали на непоследовательность их фундаменталистской точки зрения. Фундаменталистские и модернистские составляющие исламского сознания дагестанцев сосуществуют синкретично.

<sup>1</sup> См.: Основные положения социальной программы российских мусульман. М., 2001. С. 31.

## Исламский рационализм в дагестанском сознании

### § 1. Рациональное и иррациональное в современном научном знании.

4. Следует различать фундаментализм салафитский, призывающий к отрицанию таклида, возврату к религии «праведных предков» и фундаментализм в традиционном тарикатском (суфистском) исламе. В первом случае, в крайних его проявлениях, мы имеем то, что в Дагестане называют ваххабизмом. Это возврат назад, главным образом используя силу. Во втором случае имеет место стремление сохранить сложившуюся религиозную традицию. Это отрицание в той или иной степени религиозного модернизма, светских ценностей, стремление сакрализовать (дать религиозную санкцию) общественным явлениям. В Дагестане имеют место обе указанные виды фундаментализма.

5. Одна из основных позиций салафитского фундаментализма – отрицание поклонения святым местам – выражено у 42,6 % всех опрошенных. Среди убежденно верующих этот показатель еще выше – 61,3 %. Это еще один показатель салафитско-фундаменталистского потенциала мусульман Дагестана.

6. Фундаментализм обоих видов салафитского и традиционного исламских сознаний исходит из того, что религиозные нормы должны быть нормами поведения отдельного человека, общественной и государственной жизни. Эта «теоцентристская» мораль не признает существование автономной этики, т.е. не признает того, что мораль есть сфера свободного выбора человека.

Опрос показал, что основная масса опрошенных – 74,6 % поддерживают модель «автономной этики». Хотя, среди тех, кого можно отнести к фундаменталистам (их 50,4 % выборки), «теоцентристскую» нравственность выбирают 25,7 %. Эта группа также формирует лицо дагестанского фундаментализма. В общей выборке их 16,8 %.

7. Деятельность так называемого политического ислама связана с отношением фундаменталистского сознания к законам государства. В крайних формах своего проявления (дагестанские ваххабиты) оно полностью отрицает «шайтанские» законы светского государства и стремится создать государство на основе шариата. Опросы населения показывают, что дагестанские верующие не считают необходимым введение шариата в общественную, государственную жизнь. В то же время, отвечая на вопрос, 56,7 % опрошенных считают возможным не соблюдать законы государства, если они противоречат вере. О необходимости соблюдать законы государства в любом случае говорят лишь 23,3 % опрошенных. Эти мнения, несмотря на то, что их выражает верующий с не вполне последовательным религиозным мировоззрением, указывают на потенциальную угрозу государству со стороны радикального эволюционирующего фундаменталистского сознания.

Классическое определение рационализма гласит, что это есть «учение в теории познания, согласно которому всеобщность и необходимость - логические признаки достоверного знания – не могут быть выведены из опыта и его обобщений; они могут быть почерпнуты только из самого ума либо из понятий присущих уму от рождения, либо из понятий, существующих в виде задатков, предрасположений ума»<sup>1</sup>. В этом смысле рационализм противопоставляется иррационализму, настаивающему на ограниченности познавательных возможностей разума, мышления и признающему основным родом познания интуицию, чувство, инстинкт и т. п. Противопоставление разума и интуиции были основой разделения двух крупных течений в методологии науки, возникшие в 17 веке. Первыми представителями рационализма в научном познании были Р. Декарт, Б. Спиноза, Г. Лейбниц, И. Кант, И. Фихте Ф. Шеллинг, Г. Гегель. Иррационализм в философии проявил себя в таких учениях как философия жизни (В. Дильтей, А. Бергсон), экзистенциализм (М. Хайдеггер и др.), фрейдизм. В различных формах иррационализм распространен в религиозной философии. Иррационализм смыкается с мистикой и оккультизмом. Видными представителями иррационалистического крыла российской философской мысли были Л. Шестов и Н. Бердяев.

Проявления рационализма разнообразны. В психологии он на первый план выдвигает интеллектуальные - психологические функции, например, волю к разуму, в этике - рациональные мотивы и принципы нравственной деятельности, в эстетике – рациональный (интеллектуальный) характер творчества. Во всех случаях рациона-

<sup>1</sup> Асмус В.Ф. Рационализм // Философский словарь. Под ред. И.Т.Фролова. М., 2001.

лизм означает веру в разум, в очевидность разумного усмотрения, в силу доказательности.

Полное противопоставление рационального и иррационального происходит лишь в формальном восприятии этих категорий. Познавательный процесс это не только процесс их взаимодействия, но и взаимопереходов. Иррационализм сегодня проник в такие сферы теоретического, рационального познания, как философия и методология науки, в частности в некоторые постпозитивистские концепции<sup>1</sup>. Одновременно происходит и обратный процесс перехода иррационального в рациональное. Этот процесс важен, поскольку в историческом плане открыл путь от мифологических и других вне-научных форм человеческого познания, к науке.

Конкретизация знаний о рационализме и иррационализме связано с родственными им понятиями рационального и иррационального. Принципиально важно не отождествлять иррационализм с иррациональным. В отличие от иррационализма как учения, которое могут принять или не принять отдельные ученые, иррациональное всегда сопутствует человеческой деятельности – в человеческом познании и поведении. Наличие таких составляющих не может быть достаточным основанием для ее квалификации как иррационалистической. Об иррационализме можно говорить только тогда, когда иррациональные пласты кладутся в основу мировосприятия, когда утверждается примат иррационального над рациональным<sup>2</sup>. Таким образом, иррациональное, в отличие от иррационализма, как учения настаивающего на ограниченности познавательных возможностей разума, мышления, определяется как то, что лежит за пределами разума как недоступное ему. Естественно, что эта недоступность может иметь исторический, временный характер.

Вышесказанные характеристики иррационализма и иррационального концептуализируются в понятиях позитивное и негативное иррациональное. Под позитивным смыслом иррационального понимается нечто противостоящее разуму, полагающее разум неспособным охватить все богатство и разнообразие духовной и материальной действительности, нечто темное, бессознательное, алогичное, то есть то, что определяет содержание понятие иррациона-

<sup>1</sup> Например, в концепции научных революций Т. Куна коренные изменения в науке происходят сменой парадигмы. Этот процесс происходит не столько логическими (рационалистическими), сколько ценностными соображениями. См.: Кун Т. Структура научных революций. М., 1977.

<sup>2</sup> См.: Кураев В.И. Иррационализм // Философский словарь. Под ред. И.Т.Фролова. М., 2001.

лизм. Позитивно понимаемое иррациональное никогда не переходит в рациональное. Здесь рациональное и иррациональное противостоят друг другу как непримиримые антагонисты.

В негативном смысле иррациональное предстает перед субъектом познания в качестве подлежащего познанию. Будучи чем-то бесформенным, хаотичным, оно в то же время становится предметом рационального освоения, объектом рационализации. В ходе рационализации иррационального осуществляется процесс перехода его в рациональное, познанное, логически оформленное и дискурсивно выраженное. Таким образом, иррациональное становится четко ограниченным и встроенным в логически стройную систему знаний. Негативно-иррациональное нерасторжимо связано с рациональным. Это взаимопроникновение рационального и иррационального составляет смысл и жизнь разума<sup>1</sup>. Из сказанного также следует, что иррациональное как понятие шире иррационализма.

В таком же взаимоотношении находятся понятия рационального и рационализма – рациональное по своему содержанию также шире рационализма. Рациональность понимается, в отличие от рационализма, не только как основанность на разуме, на доказательности. Она есть устойчивая совокупность правил, норм, стандартов, эталонов духовной и материальной деятельности, а также ценностей, общепринятых и однозначно понимаемых всеми членами данного сообщества (социальной, профессиональной, этнической, класса, сословия)<sup>2</sup>. В философии нового времени рационализм понимается как всеобщее, абстрактное, внекультурное и внеисторическое свойство человека, как универсальный показатель его разумности. В современной философии признаются как общие формы и элементы, так и различные, порой противоположные проявления рационального. Данное выше определение рационального А.Н. Ракитовым не исключает иррациональных моментов в системе рациональных ценностей различных групп. Абсолютно рациональными они могут быть лишь с точки зрения оценок внутри группы<sup>3</sup>. Хотя, эту групповую субъективность можно было бы исключить исходя из критериев необходимой адаптации человека к окружающему миру.

<sup>1</sup> Мудрачей Н.С. Иррациональное // Философский словарь. Под ред. И.Т.Фролова. М., 2001.

<sup>2</sup> Ракитов А.И. Рациональность // Философский словарь. Под ред. И.Т.Фролова. М., 2001.

<sup>3</sup> «Рациональность оказывается принципиально локальным феноменом». См.: Касавин П.Т., Лекторский В.А., Швырев В.С. Старый и новый рационализм // Диалог культур в глобализирующемся мире. М., 2005. С. 103.

Рациональность содержит в себе возможность рационализма, как крайнее проявление ценностей разума в научном познании, как противопоставление сенсуализму, эмпиризму.

Современные исследования по проблемам рационализма охватывают широкий круг вопросов. Это вопросы социальной рациональности и демократичного общества<sup>1</sup>, рациональность и вопросы справедливости<sup>2</sup>, рациональность как свойство деятельности, рациональность социальных институтов<sup>3</sup>, рациональность и проблемы войны, рациональность как содержание модернизации общества<sup>4</sup> и другие. Целесообразно, в смысле предстоящего анализа рационализма и рационалистических составляющих исламского сознания, обратить внимание на некоторые основные результаты этих исследований.

### 1. Эффективность и рациональность.

Рациональность в широком смысле есть соответствие человеческих позиций реальному положению дел. Рациональность в этом смысле понимается как нацеленность на эффективность, на успешность действия.

В то же время, сама по себе эффективность, успешность, с точки зрения научных позиций, не может рассматриваться как достаточный специфический признак рациональности. Эффективность поведения может быть достигнута на основе инстинктообразной реакции организма, автоматизма сознания, воспроизведения традиционных штампов поведения, действия методом «слепого тыка» и т. д., что не может считаться свидетельством рационального действия. Не осознание этого, по мнению ряда авторов, приводит к тому, что создают иллюзию рационального сознания там, где имеют место другие типы ориентации в реальности и адекватной ей адаптации<sup>5</sup>. Тенденция к такого рода размыванию границ рациональности находит свое выражение в сближении или отождествлении эффективности и рациональности поведения, что отчетливо проявляется в

<sup>1</sup> См.: Федотов В.Т. Социальная рациональность и демократическое общество // Рациональность на перепутье. Кн.1. М., 1999.

<sup>2</sup> Роуз Дж. Теория справедливости. Новосибирск, 1995.

<sup>3</sup> Касавин И.Т., Лекторский В.А., Швырев В.С. Старый и новый рационализм // Диалог культур в глобализирующемся мире. М., 2005. С.68-123.

<sup>4</sup> Федотова В.Г. Рациональность как предпосылка и содержание модернизации общества // Исторические типы рациональности Т. 1. М., 1995 г.

<sup>5</sup> См.: Касавин И.Т., Лекторский В.А., Швырев В.И. Старый и новый рационализм // Диалог культур... С. 93.

интерпретации социокультурной деятельности в архаических и традиционных обществах «как по-своему рациональных»<sup>1</sup>.

Даже в самом широком смысле обязательным специфическим условием, которое позволяет говорить о рациональности, считаются определенные установки сознания, субъективные предпосылки деятельности и поведения. «Рациональность правомерно усматривать только там, где существуют специальные усилия сознания субъекта по анализу соразмерности его позиции той реальной ситуации, в которой он находится, что предполагает самостоятельное построение «идеального плана» действий, ориентируемого на реальную ситуацию»<sup>2</sup>.

Признавая справедливость такого замечание, надо иметь в виду, что самостоятельное построение «идеального плана» указывает больше на рациональный характер действий отдельного человека. Вполне очевидно, что многие свои действия в обществе человек совершает, не имея своего «идеального плана», слепо копируя, в частности, отношение к ценностям традиционного общества. Отсюда не следует, что в филогенезе, т. е. в ходе истории человеческой культуры, данные действия не были генетически нагружены смыслом. Реальные условия жизни, которые были источником идеальных, смысловых построений, со временем уходят в прошлое. Поэтому часто нет смысла утруждать себя выяснениями этих истоков. Тем не менее, традиции, сложившиеся на этой основе, продолжают играть свои общественные функции, в частности регулятивные. В этом смысле можно говорить отдельно о рациональном сознании и рациональном поведении. В отношении многих, имеющих место и в Дагестане традиций, верно утверждение, что они не рациональны в сфере деятельности и иррациональное не размывает границы рационального, но выявляет один из многочисленных процессов переходы рационального сознания в иррациональное.

### 2. Рациональность как свойство деятельности.

Какая деятельность рациональна? Можно было бы сразу ответить, что рациональна та деятельность, которая достигает цели. Но дело в том, что сама цель деятельности человека меняется от эпохи к эпохе. Тем самым сама рациональность приобретает различные смыслы для различных эпох. М. Вебер различал две концепции рационалистической деятельности. Рациональность традиционного феодального общества, названный им «ценностной рациональностью», и рациональность капита-

<sup>1</sup> См.: Федотова В.Г. Рациональность как предпосылка и содержание модернизации общества // Исторические типы... С. 223

<sup>2</sup> Касавин И.Т. и др. Там же.

листического общества – «целерациональность». Ценностная рациональность характеризует деятельность в ее совокупном отношении к обществу и означает соответствие деятельности принятым в обществе ценностям. В данном случае важна не цель отдельно взятого человека – субъекта деятельности, а то, насколько его деятельность соответствует ценностям времени, социально значимым канонам, социальному статусу.

Капитализм привнес новое понимание рациональной деятельности: насколько деятельность способна дать совпадение цели с результатом, насколько избранные средства обеспечивают эффективное достижение цели, насколько деятельность является рациональной<sup>1</sup>.

Подход М. Вебера породил дискуссии по поводу того, насколько значимо противопоставление рационального и иррационального в деятельности человека. Рационален ли человек, если он успешно стремится к запретным целям? Рациональны ли каннибализм или магия, даже если они выполняют важнейшие функции в первобытном обществе? Рационален ли Пушкин, если он «иррационально» написал «Я помню чудное мгновенье...»? Ответы на эти вопросы показывают не всеобщность понятия *целерациональность*. Она адекватно выражает характер деятельности в рамках некоторой замкнутой системы. Следовательно, множеству социальных систем соответствует множество типов рациональности. Таким образом, *рациональность как деятельность оказывается локальным феноменом*, она не позволяет сравнивать разные типы деятельности между собой, она не может служить человеческому взаимодействию, разделяя людей, является релятивной, тем самым она становится источником конфликтности, фатализма, мистицизма, агностицизма.

### 3. Рациональность общения.

Вывод о том, что сама по себе человеческая деятельность может быть рациональной только в узком смысле, в локальном контексте, как внутреннее соответствие элементов деятельности (целесообразность является частным примером этого), делает проблемным вопрос рациональности деятельности в более широком смысле. Для решения этого вопроса было обращено внимание на необходимость введения между субъектами локально-рациональной деятельности «элементов обмена деятельностью», то есть общения. В этих целях были использованы применяемые в синергетике (науке о самоорганизации) понятия открытой и закрытой систем. Локальная рациональная деятельность – закрытая система. Она стано-

вится открытой, когда включается в общение с другими локальными формами деятельности. Открытая система – одно из основных понятий синергетики. Всякая открытая система предполагает обратную связь со своим окружением. Оттуда черпаются не только физические ресурсы (например, во взаимоотношениях таких локальных систем как семья – общество, общество-природа, Земля – Солнце и др.), но и заимствуются цели и ценности. Последнее особенно важно в общении социальных групп с целью их рационализации.

В то же время известно, что не всякое взаимодействие социальных субъектов приводит к желаемой рационализации: напряженность, конфликты в межгрупповых отношениях явление частое. Не избежали их ни этнические, ни конфессиональные общности. Американский философ Дж. Роуз предложил концепцию, претендующую на рационализацию данного взаимодействия на основе понятия справедливости<sup>1</sup>. В чем смысл этой концепции?

Во-первых, основой социального сотрудничества служат рациональные представления каждого субъекта о собственном благе, формулируемые в виде целей, планов, стратегий поведения и деятельности. Во-вторых, это понимание того, что человек живет в условиях риска и нередко терпит фиаско, насколько бы рациональной его деятельность ни была.

Из этого возникает чувство справедливости, призывающее гарантировать всем некоторый минимальный статус именно потому, что максимальный гарантировать невозможно: он является всеобщей мечтой и предметом ожесточенной конкуренции, в которой всегда есть проигравшие, причем каждый с легкостью может вообразить себя на их месте. Справедливость в данном случае есть требование максимизации социального минимизма, что потенциально идет на пользу всем социальным субъектом. Речь не идет о равенстве, оно недостижимо, и стремление к нему не делает общественные отношения рациональными. Задача в том, чтобы смягчить остроту социальных противоречий между победителями и побежденными. Обеспечить относительную мягкость приземление внизу социальной лестницы.

Рациональность общения обнаруживает свою рационализирующую роль тем, что только она способствует, через открытые рациональные структуры, взаимному согласованию деятельности социальных субъектов<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> См.: Касавин И.Т. и др....С. 102-103.

<sup>1</sup> См.: Роулз Дж. Теория справедливости. Новосибирск, 1995 г.

<sup>2</sup> Касавин И.Т. и др.... С. 104

#### 4. Рациональность по Марксу.

Гуманизация общества и самого человека, по Марксу, совпадает с рационализацией социальных отношений. Они должны быть, по его мнению, «прозрачными». Эта рационализация, по Марксу, возможна на основе построения такой системы отношений, которые разумно планируются в интересах всего общества. Каждый индивид ведет себя разумно в той мере, в какой он соотносит свои индивидуальные цели с рационально понятым социальным благом. Мера рациональности определяется не отдельно взятым индивидом, а социально целым. Можно считать, что здесь имеет место своеобразное проявление «ценностной рациональности» М.Вебера, о которой говорилось выше: только общество может оценить рациональность поведения в марксовской концепции, лишь выражая общественные интересы, человек может выразить себя.

#### 5. Рациональность по либерализму.

Понимание рациональности либерализмом противостоит истолкованию этой идеологии Марксом. С точки зрения либерализма как философской, политической и экономической доктрины, необходимым условием индивидуальной свободы является рациональность индивидуального поведения, т. е. умение индивидом прочесть последствия своих поступков как для него лично, так и для окружающих. Для либерализма не может быть и речи о рациональности определяемой «сверху». Положение дел, которое устраивает всех, как в экономике, так и в политике, является результирующей индивидуальных рациональных действий, то есть, люди, добиваясь каждый своей цели, сами того не ведая, способствуют достижению общего блага. В экономике данная концепция была развита А. Смитом. В философии истоки разумного действия «невидимой руки» имеют место в философии Г. Гегеля. По Гегелю, мировой дух, через действия отдельных людей, преследует свои цели, которые не сводимы к ним. Как писал по этому поводу Ф. Энгельс, люди совершавшие революцию, на второй день с удивлением замечали, что то, чего они добивались, и то, что случилось - совершенно различны. Этой «иронией истории», избежали немногие<sup>1</sup>.

#### 6. Современные тенденции в развитии рациональности.

Классический рационализм и основанная на ней рациональность меняются. Наиболее опасной тенденцией является следова-

<sup>1</sup> «Люди, хвалившиеся тем, что сделали революцию, всегда убеждались на другой день, что они не знали, что делали, что сделанная революция совсем не похожа на ту, которую они хотели сделать. Это то, что Гегель называл иронией истории, той иронией, которую избежали немногие исторические деятели». Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Т. 36. С. 63.

ние точки зрения, что надо отказаться от принятия рациональности в качестве высшей культурной ценности. Критика рациональности постепенно превращается в отказ от рациональности. Такому ходу дискуссий о рационализме способствуют процессы возрождения религиозных мировоззрений. Как писал один из видных лидеров российского православия митрополит Кирилл (Гундяев), необходимо переориентировать материалистическую, рационалистическую ориентацию школьного образования на религиозную. Лидеры РПЦ считают, что главный конфликт современности – это конфликт светской (секулярной) и религиозной моделей цивилизации<sup>1</sup>.

Атаки на рациональность и рационализм проводятся и отдельными представителями науки. Так, дагестанцы Г. Халидов и У. Халидов написали книгу «Стремление к знанию», где сделана попытка показать (истолковать) содержание Корана, как предвосхищение содержания современного естественнонаучного знания<sup>2</sup>. Такое же содержание книги и у другого дагестанского автора Г.С. Гасанова<sup>3</sup>. Наиболее радикально настроенные представители российского иррационализма полагают, что причина «жалкого состояния отечественных гуманитарных исследований» заключается в том, что имеет место «протоестественное отсутствие развитой системы теологического образования», что в свою очередь «препятствует интеграции отечественной науки в общемировое научное пространство»<sup>4</sup>.

Идея отрицания рационализма находит свое новое философское обоснование в идеологии постмодернизма. Постмодернизм предлагает понимать разум не как способ постижения реальности (природной, социальной), а как исключительно инструментальное средство господства. Разум, рациональность якобы вообще выполняют репрессивные функции в отношении человеческой аффективной спонтанности, закабаляют человека, навязывая ему и его действиям некий дисциплинарный порядок. Согласно постмодернистской гносеологии, объективной истины нет. Истиной считается то, что принято в данном сообществе, ложью то, что этим сообществом отвергается. В других условиях, в другом сообществе представления об истине и лжи могут кардинально поменяться. То же относится к представлениям о добре и зле, справедливом и несправед-

<sup>1</sup> См.: Право выбора. Новый взгляд на истоки религиозных конфликтов // «НГ-Религии», 29.11.2002.

<sup>2</sup> Халидов Г., Халидов У. Стремление к знанию. Махачкала, 2005.

<sup>3</sup> Гасанов Г.С. Коран и достижения современного естествознания. Махачкала, 2005.

<sup>4</sup> См.: Трофимчук Н. «Вирус» атеизма // «НГ-Религии», 29.11.2000.

ливом, норме и патологии. Нет принципиального различия между наукой и такими псевдонаучными и антинаучными феноменами, как астрология, хиромантия, ясновидение и т. д.<sup>1</sup>

### 7. Рациональное и иррациональное в религии.

Приведенные выше философские подходы позволяют более конкретно говорить о рациональном содержании религии. По своим исходным началам и содержанию все религии и религиозные философии являются иррациональными. Но в своем дальнейшем развитии (истолковании) они используют формы рационального мышления. Иррациональными по исходным позициям являются основополагающие тексты иудаизма (Тора), христианства (Библия), ислама (Коран). В основе этого иррационализма лежит вера в сверхъестественное, имеющая место во всех религиях.

В целях различения рационального и иррационального в религии нужно проанализировать понятия религиозного учения, доктрины, догмы. Понятие «доктрина» в богословии является обобщающим понятием для богословской составляющей религиозного учения. Учение определяет процесс осмысления главного, часто получаемого опытным или интуитивным путем, внутренних основ веры религиозного сообщества в дополнение к воспринимаемой рассудком части веры. Учения ищут способы подвести под религиозную веру интеллектуальную основу, в частности для распространения веры и борьбы с противоречиями. Это есть попытки рационализировать иррациональное.

Догма как понятие появилась, чтобы внести более определенное значение в понятие «учение». Догма – это основные или аксиоматические принципы, которые лежат в основе понятий учения и которые признаются основополагающими принципами веры всеми правоверными. Догмами часто признавали только официальные решения. Иногда догма обозначало просто учение. Современное понимание все же различает их. Как писал церковный историк Х.Л. Гизелер в своем труде «История догм», «догма не является мнением, основанным на учении; также она не является утверждением, принадлежащим какому-либо из наставников... Догмами церкви являются те из учений, которые церковь провозглашает наиболее важными, содержащими основные понятия христианской веры»<sup>2</sup>. В этом смысле догмы других религий не имеют особых различий.

Одной из особенностей развития религий является рационализация содержания религиозных догм. Этот процесс необходим как в обучении, религии, так и в распространении религиозных идей. Причем, более мистические религии нуждаются в рационализации больше. Да и вообще, в богословии рационализм понимается как направление, которое считает приемлемой только те догматы, какие ум считает согласными с логикой и с доводами ума<sup>1</sup>. Процесс рационализации зависит от того, насколько важно для данного сообщества рациональное осмысление догм, данных в религиозных символах, образах, иносказаниях. Процесс рационализации в религии подразумевает, что все то, что развивалось в рамках религиозных традиций в ходе исторического процесса, было заранее заложено в первоначальной основе и впоследствии было всего лишь более полно осмыслено.

Влияние науки на процессы рационализации в религии очевидно. Примером служит известная теория Коперника – коперниканская революция в астрономии. Имеет место влияние на рационализм в религии современной физики, в частности в вопросах космогонии – науки о происхождении Вселенной, физики элементарных частиц. Но все эти изменения, дополнения религиозных учений, догм в религиозном сознании приобретают теоцентристский смысл: все изменения являют собой мощь религиозной системы, все они изначально были в религии, религия способна развиваться без изменения своей начальной природы. Таким образом, рациональность в религии показывает себя как подобие веберовской «ценностной рационализации». В данном случае рационально только то, что не противоречит исходным религиозным принципам, ценностям<sup>2</sup>. Наивысшие истины, сообщенные миру один раз на все времена, не могут, согласно религиозному сознанию, осознаны все сразу теми, кому они доверены. Для их полного уяснения потребуются лишь большее количество времени и более глубокое мышление. Отсюда же следует и другая черта религиозного рационализма: в вопросах, касающихся оснований религии, она имеет локальный характер. Локальный религиозный рационализм является неисчерпаемой основой как межконфессиональных, так и конфессионально-светских доктринальных дискуссий. Они же – источник напряженностей между различными социальными группами.

<sup>1</sup> См.: Касавин И.Т. и др. ... С. 91-92.

<sup>2</sup> Цит. по: Религиозные доктрины и догмы // Всемирная энциклопедия. Религия. Минск, 2003. С. 154.

<sup>1</sup> См.: Асмус В.Ф. Рационализм // Философский словарь. Под ред. И.Т.Фролова. М., 2001.

<sup>2</sup> У М.Вебера речь идет о соответствии деятельности ценностям данного общества.

Локальный характер религиозной рациональности заметен и в определении нравственных ориентиров общества: морально то, что соответствует религиозным ценностям. Естественно, что, будучи явлением корпоративным, религиозная форма рациональной деятельности в сфере морали не может усвоить все ценности человеческого общества.

Одним из критериев рациональности религии можно считать ее отношение к общественной жизни, к светским ценностям, в том числе и к научному знанию, его методам.

Открытость к светским ценностям общества ни в одной религии не может быть полной. Степень этой открытости в различных религиях различна. Различна она и в отдельных направлениях одной религии. С одной стороны, это связано с деятельностью духовных лидеров, с другой – местными этнокультурными традициями. Об этом в связи с исламом более подробно будет сказано в следующем параграфе.

В отношении к научным знаниям рациональная деятельность в религии может быть, как уже говорилось выше, как глубокое размышление над собственными религиозными истоками. Результат этого размышления есть религиозное санкционирование тех или иных научных результатов. То есть их сакрализация. Но, такая процедура не всегда удается. Зачастую она остается явлением искусственным и не вызывающим доверия. В средние века (12 век), в эпоху распространения философии Аристотеля, обнаружилось ее несоответствие отдельным догмам ислама и христианства. Арабский философ Ибн Рушд (1126-1198 гг.) в трактате «Опровержение» отверг точку зрения известного мусульманского теолога и философа аль-Газали о принципиальной не сочетаемости веры как понятия иррационального и философии как продукта рационалистических построений. Ибн Рушд отстаивал права разума в познании. Высказанное им разграничение так называемой рациональной религии – религии доступной немногим образованным, и религии доступной всем (образно-аллегорической) явилось в дальнейшем одним из источников теории двойственной истины. Теория двойственности истины исходила из того, что истинное в философии может быть ложным в теологии, и наоборот. Это учение с одной стороны избавляло религию от трудных процессов рациональной ассимиляции результатов научных исследований, с другой же, санкционировало свободное развитие рационалистической мысли в науке.

Мощным источником религиозного рационализма является религиозная философия. Достаточно развитые формы идеалистической философии стали одной из предпосылок появления теологии – учения о боге. Для иудаизма, христианства, ислама основными философскими истоками были учения Платона, Аристотеля, и неоплатонизма. В частности, исламские философы аль-Кинди (8-9 вв.), аль-Фараби (9-10 вв.), Авиценна (10-11 вв.), Ибн Баджи (11-12 вв.), Ибн Туфейля (11-12 вв.), Ибн Рушд (12 в.) и другие в своих трудах стремились рационализировать содержание религиозного исламского мировоззрения. Так, ал-Кинди настаивал на том, что истинное знание человека обо всех вещах возможно путем использования различных научных решений, при которых эти вещи изучаются как математика, логика. Он признавал существование «сверхъестественного» пути к такому знанию: Аллах может наделить им своих пророков, очищая и просветляя их души. Тем не менее, эти же знания доступны человеку без божественной помощи, даже учитывая, что «человеческое» знание может ограничить полноту и логическую законченность божественного послания. Размышления о двух видах знания – человеческом, оставленном античностью, и откровении, выраженном Кораном, привели аль-Кинди к формулировке определенных тем, ставших центральными в исламской философии. Они касались рационально-метафорического толкования Корана и хадисов, отождествления Аллаха с предбытием и первопричиной и других вопросов, которые открывали пути рационального освоения основ исламской религии. Аль-Фараби еще более сузил брешь, отделяющую философию от ислама: для него религия и философия есть аналогичные явления. Авиценна провел различия между сущностью и существованием. При этом существование связывалось с неким причинным фактором, а причина должна быть существующей вещью и существовать с последствиями своего воздействия<sup>1</sup>.

При всем этом рациональная мысль в исламе, как и в других направлениях религии, остается локальной рациональностью, где такие рациональные понятия как причинность, сущность, существование и другие подчинены оправданию и обоснованию главным образом религиозных ценностей, т. е. это теоцентристская рациональность достаточно замкнутая, не готовая, не способная рационально преобразовать свои основы.

<sup>1</sup> См.: Восточные философы // Всемирная энциклопедия. Религия. Минск, 2003: С. 788-790.

## § 2. Рациональное и иррациональное в исламском сознании.

Становление исламского рационализма имеет свои особенности. Они, прежде всего, связаны с внутренним строением, особенностями ислама как типа религии.

Исследователи сводят существующие религиозные системы к трем основным типам: аморфные, структурированные, слабоструктурированные.

К первому типу относятся так называемые космологические религии, (индуизм, джайнизм, даосизм). Мирское и священное в них нераздельны. Они не знают ни доктринальной строгости, ни институтов организации религиозной жизни общих для их последователей. Для них свойственно существование неструктурированной или слабоструктурированной касты или особого слоя равноправных и равноценных религиозных деятелей и школ. В индуизме нет даже подобия органа, авторитетного для всех приверженцев этой религии. Индуистские учителя и наставники самодостаточны и между собой организованы никак не связаны<sup>1</sup>.

К системам второго типа относится, прежде всего, христианство. Его догматика опирается на неизменное Откровение и Предания. Его институты представлены сильно структурированной церковью и иерархией клира (служителей культа), носителей божественной истины. В христианстве мирское и священное разделены. Церковь в заботе о спасении души верующего выступает как бы посредником между Творцом и его творением.

Системы третьего типа – это иудаизм и ислам, истины религии здесь обращены, прежде всего, к общине, народу, а не индивиду. Сакральное и мирское слиты воедино как среда существования.

Структурные особенности религиозных систем обуславливают их различные ответы на вызовы времени. Так как основы религии неизменны, то эти ответы не могут не иметь рационального характера.

Аморфные системы первого типа стойки по отношению к изменениям внешней среды. Они слабо реагируют на внешние вызовы, религиозное сознание отвечает на них преимущественно переосмыслением традиции в пределах той же традиции. В отсутствие структурной жесткости он способен поглощать, перемальвать инновации, которые постепенно становятся его интегральной частью. Многосторонность, аморфность, отсутствие жестких требования в

вопросах следования традиции позволяет индуизму, да и вообще аморфным типом религиозных систем, не проводить религиозную реформу<sup>1</sup>.

Системы второго типа менее стойки к внешним воздействиям. Это связано с жесткими установками священных текстов в вопросах связи между мирским и священным. Чем более структурирована церковь, тем строже иерархия служителей церкви. Тем труднее нововведение. Мощные сектантские движения в XVI веке в Европе противопоставили господству церкви («Нет спасения вне церкви») принцип «Спасение верой». Движение привело к революционным изменениям в церкви, появлению нового мощного течения – протестантизма.

В системах третьего типа, прежде всего в исламе, нет церковной организации и строго иерархизованного клира, закрепляющих в богословной и поведенческой норме новое осмысление, где результаты культурных взаимодействий превращаются в традицию. Но это происходит на местном уровне санкций богословских авторитетов. Как считает З.И. Левин, может быть, поэтому ни в одной другой религии Откровения нет столько толкований священного текста, как в исламе. Существует мнение о том, что, сколько мусульманских народов, столько и разных исламов<sup>2</sup>.

К концу первого века хиджры, берущего начало в год переселения Пророка из Мекки в Медину (622 г.), среди мусульман, в зависимости от их подхода к текстам Корана, сложились два основных направления. Одно из них придерживалось принципа «верую, чтобы понимать». Носители этого сознания – «Люди предания» (ахль аль-хадис), т. е. те, кто опирался лишь на Коран и Сунну. Они называли себя приверженцам «простых слов Аллаха». Они не признавали иных решений, кроме тех, о которых говорится в священных текстах примирительно к уже совершившимся событиям. Именно это направления заложило основы салафизма – религии «справедных предков»<sup>3</sup>.

Другое направление исходило из принципа: «понимаю, чтобы верить» (асхаб ар-рай). Это сторонники логических методов решения религиозно-правовых вопросов. Они придерживались практики

<sup>1</sup> См.: Левин З.И. Реформа в исламе. Быть или не быть? Опыт системного и социокультурного исследования М., 2005. С. 24-25.

<sup>2</sup> Левин З.И. Реформа в исламе. С. 24-25.

<sup>3</sup> Далее, в § 4 будет показано, что это направление нельзя считать однозначно консервативным. В то же время, такое консервативное явление в исламе, как экстремистский ваххабизм, происходит из салафизма.

толкования священных текстов и вынесения суждения о реальных и возможных событиях, опираясь на рациональные методы анализа священных текстов. Применение последних в исламе известно под названием иджтихада. При этом, несмотря на то, что среди мусульманских теологов нет согласия в отношении области его применения, общепринято, что иджтихаду не подлежат: а) догматика; б) запреты, налагаемые Кораном на мусульманина; в) положения о богопоклонении (ибадат)<sup>1</sup>. Иджтихаду даются различные и другие определения. В их основе лежит смысловое содержание арабского глагола *джахада* – стараться, прилагать усилие<sup>2</sup>.

Речь идет, прежде всего, об усилении разума в выявлении, внедрении в практику и введении в обязанность благих нововведений. Иджтихад понимается также как право индивидуального сознания на интерпретацию шариата. В исламской литературе часто приводится хадис (предание о жизни или высказывании Пророка) разъясняющий смысл иджтихада. Согласно этому хадису, на вопрос Пророка, какими источниками будет руководствоваться управляя провинцией, судья – правитель Йемена Мааз ибн Джабал, ответил: сначала он будет искать указаний в Коране, а не найдя в нем того, что нужно, обратиться к сунне Пророка, если же и это не поможет, то он попытается принять решение на основе иджтихада. Еще один штрих, который характеризует иджтихад: будучи ответом по вопросам шариата, который не имеет места в источниках (Коран, Сунна), он не должен противоречит последним.

Истоки различных направлений рационализма в исламе связаны с различными этапами развития исламской мысли. Следуя С.М. Прозорову можно выделить три стадии исламского развития.<sup>3</sup>

Первая стадия – пророческо-кораническая. В Коране устами основоположника ислама, пророка Мухаммада, изложен, хотя и не в систематизированном виде, комплекс религиозно-политических и социальных взглядов, правовых и этических норм, отражавших новый уровень религиозного сознания последователей ислама и соответствовавших новым социальным условиям жизни обитателей Аравии. В этом смысле ислам выполнял в жизни мусульман рационализирующую функцию. Эта рациональность имела место как в чисто конфессиональном плане, так и в общественно-политической, правовой, нравственной сферах. Религиозно-правовые предписания

<sup>1</sup> Левин З.И. Там же. С. 69, 73.

<sup>2</sup> См.: Иджтихад // Ислам. Энциклопедический словарь. М., 1991.

<sup>3</sup> См.: Прозоров С.М. Ислам единый, ислам региональный. // Прозоров С.М. Ислам как идеологическая система. М., 2004. С. 376-378.

и морально-этические нормы, зафиксированные в Коране, в сочетании с примерами из жизни самого Мухаммада (сунна) обеспечивали более или менее стабильное функционирование мусульманского общества, регулируя его духовную и социальную жизнь.

В то же время, как в Коране, так и в сунне, ставших основными источниками исламской религии, были заложены возможности неоднозначного понимания и толкования коранических идей и предписаний. Уже на рубеже VII-VIII вв., как вследствие внутренних процессов развития мусульманского общества, так и под влияние духовного мира соседних, в первую очередь завоеванных мусульманами народов, возникают идейные споры и расхождения среди мусульман по вопросам вероучения и права. Культура завоеванных народов часто оказывается выше культуры арабской. Арабы столкнулись на западе мощным духовным явлением – Античной философией, трудами Платона, Аристотеля и других гениев греко-римской культуры. Встали проблемы приспособления и ассимиляции, решение которых требовало интенсивной рациональной деятельности. Тем самым ислам вступает в новую стадию – стадию идейных споров и расхождений.

Вопросом, различные решения которого привели к первому крупному расколу в исламе, стал вопрос о верховной власти. Одна группа мусульман – *хариджиты*, считала, что власть в исламе должна иметь общинный характер. Они выдвигали принцип безусловной выборности главы общины. Другая группа – *шииты*, считала, что власть в исламе имеет божественную природу, predeterminedенную в роду Али (зять и двоюродный брат Мухаммада). Третья группа – сунниты, занимала промежуточную позицию. Они стояли на позициях условной выборности (согласие общины). То есть, с согласия общины его глава выбирался из рода Хашимитов (род пророка Мухаммада).

С точки зрения понятий рационального и иррационального, реализация приведенных вариантов для организации общественно-политической жизни неоднозначна. Так, идею неразрывности духовной и светской власти в руках главы мусульманской общины наиболее последовательно на протяжении веков отстаивали шииты. Учение об имамате как Верховной власти, ставшее одним из принципиальных положений шиитской догматики, проповедуют и современные идеологи «исламского правления». Естественно, что при этом происходит отход от многих ценностей светского государства, светских ценностей, которые во многом проистекают от радио-

нальных установок научных знаний, нового опыта внутри государственной и межгосударственной жизни.

Дальнейший раскол во второй стадии мусульманской общины происходит по вопросам: а) веры и неверия; б) божественного предопределения и свободы человеческой воли; в) сущности и атрибутов Аллаха и т. д. Дискуссии по этим вопросам породили многочисленные богословско-правовые толки и школы. Эта многочисленность была бы намного урезана, если бы ислам имел специальный орган или институт узаконения религиозных догм, какими в христианстве являются Церковь, Вселенские соборы. А так общественное мнение о религиозных вопросах формировалось частными лицами, религиозными авторитетами.

Третья стадия развития ислама связана с тем, что народы разных историко-культурных регионов, включившись в духовную жизнь мусульманского общества, привнесли в ислам свои религиозно-этические представления, правовые нормы, обычаи и культурные традиции. Сложились различные формы бытования ислама.

Приведенные два последних этапа по-своему развивали рационалистические тенденции в исламе. Во втором этапе исламское сознание интенсивно занималась религиозной саморефлексией. Оно во многом имело локально-рациональный характер, хотя, с учетом того, что влияние Античной культуры при этом было огромно, данная локальность имела относительный характер. Тем не менее, в общем целом она не выходила за рамки богословской тематики, ее развитие происходило без особого влияния внешних, в особенности социальных, социально-экономических, политических факторов.

Третий этап как раз характеризуется значительным влиянием историко-культурных традиций, введением, в частности в шариат, традиций и обычаев не только арабов, но и других народов, исповедующих ислам<sup>1</sup>.

Одним из спорных, активно обсуждаемых вопросов второй стадии был вопрос о том, кого надо называть верующим. Этот вопрос является актуальным и для современных мусульман. Он не формален, поскольку тот или иной ответ на него определяет, формирует характер поведения верующего, систему его ценностей. Рациональные доводы при обсуждении вопроса о вере применялись всеми группами – участниками дискуссий.

Позиция хариджитов определялась тем, что личность или группа людей, совершившая смертельную ошибку или грех и не

раскаявшаяся искренне, не может принадлежать к мусульманам. Просто произнесение шахады: «Нет бога кроме Аллаха. Мухаммад его пророк» – не делает его мусульманином, если его вера не сопровождается правильными поступками. Другими словами, хорошие поступки были неотъемлемой частью веры, а не внешними явлениями к ней. Такая установка рационализировала не только вербальное, но и реальное поведение верующего. Она сыграла большую регулятивную роль в отношении социального поведения личности и группы. В терминах предыдущей главы эту рациональность можно было бы назвать «целерациональностью», имея в виду достижение человеком, благодаря соответствующему поведению, статуса верующего.

Противоположную позицию в отношении данного вопроса занимали мурджииты: словесное признание истинности Аллаха и его Писаний ими считалось достаточным для причисления человека к мусульманам. Его действия признавались второстепенными по сравнению с его верой. Суждение о вере и неверии, по мнению мурджиитов, откладывается до Судного дня. Тем самым мурджиитский рационализм касался только внутреннего мира верующего, не ставя ответственности за характер его поведения. Данное течение возникло после того, как внук Али (двоюродный брат и зять Пророка Мухаммада) – Хасан предостерег две различные противоборствующие группы мусульман от бессмысленного кровопролития, заявив о необходимости «отстрочить» суждение о состоянии человека, и что любой человек должен считаться верующим, как только он произнес слова исповедания веры<sup>1</sup>. С этой, политической точки зрения, позиция мурджиитов рациональна: она переводит вопросы политической реальности в область догматики, переводит решение остро политического вопроса в Судный день, то есть, по существу, ее разрешает.

Сунниты – «традиционалисты» (асхаб ал-хадис) исходили из трех элементов веры:

а) словесное признание истинности Аллаха, его Писаний и посланников;

б) внутреннее согласие или осознание сердцем;

в) исполнение предписаний ислама.

Наиболее консервативными сторонниками суннитского традиционализма были ханбалиты. Ваххабиты считаются наиболее крайним правым крылом ханбалитов. Создатели ханбалитства считали

<sup>1</sup> См.: Керимов Г.М. Шариат и его социальная сущность. М., 1978 г. С. 4.

<sup>1</sup> См.: Прозоров А.О. Мурджиа // Ислам. Энциклопедический словарь. М., 1991. С. 172.

современную им эпоху временем глубокого раскола мусульманской общины. Главную причину этого они видели в распространении спекулятивной теологии (Калам), его рациональных методов в догматике и праве. Иррационализм ханбалитов наблюдается и в том, что они:

- а) стремились «очистить ислам» через обращение к сунне Пророка, авторитет хадисов они поднимают почти до уровня Корана;
- б) Коран и сунна – единственные источники для правоверия;
- в) Отрицалось любое нововведение;
- г) Коран и сунна должны приниматься за веру исходя из принципа «би-ла кайфа» – не задавая вопроса «как»?

Тем не менее, в противовес мурджиитам, ханбалиты считали, что вера (иман) человека зависит от совершаемых человеком благих поступков. Это обусловило стимулирование процесса совершенствования человеческих поступков, определило нравственную мотивацию социальной активности мусульман. Этот нравственный рационализм имеет свою последовательность и в том, что ханбалиты осуждали участие в смутах (фитна), требовали подчинения законному правителю, «справедлив он или нет». Рационализм ханбалитов как соответствие деятельности к внешним условиям жизни человека имеет место и в том, что верующему предписывалось добывать «хлеб насущный» любыми дозволенными способами. Тем самым они противопоставляли рациональную деятельность по приобретению мирских благ (касб) суфийскому иррациональному «упованию на Аллаха» (таваккул).

Иррационалистское содержание ханбалитской религиозной идеологии развивал ваххабизм. Для них характерно, что верующий обязан верить не только не спрашивая «Кайфа», (Как?) – но и «Лимаза?» (Почему?). Одна из существенных черт ваххабизма как иррационализма выражается и в том, что рациональные методы адаптации мусульман к новшествам жизни считаются недопустимыми: если жизнь не описывается в ваххабитской терминологии, то ее надо изменить насильственно. Те, кто думает иначе, т. е. принимает новшества (бид'а) в ислам, чтобы приспособиться к миру – неверующие (кафир). Их можно убивать, присваивать имущество.

Вопрос о том, являются ли поступки неотъемлемой частью веры или независимыми от нее, поднятый хариджитами, привел к обсуждению другого вопроса: являются ли поступки человека результатами его свободного выбора или они predeterminedены Аллахом. Обсуждение этого вопроса, связанного также с объяснением природы человека и Аллаха, привело к появлению новых направлений в

исламской теологии. Эти вопросы зачастую обсуждались в полемике с буддистами и христианами. Большое влияние на характер дискуссий имела греческая философская и научная литература, переводы которой на арабский язык появились в 8-9 веках. В этих дискуссиях появились первые исламские рационалисты – мутазилиты. Сам этот термин – ал-мутазила, означает «обособившиеся», «отделившиеся». Мутазилиты являются мощной группой арабомусульманского рационализма, отделившегося от более крупного направления исламского рационализма – Калама.

Термином *калам* в широком смысле в средневековой мусульманской литературе обозначали всякое рассуждение на религиозно-философскую тему, в специальном смысле – спекулятивную<sup>1</sup> дисциплину (илм-ал-калам), дающую догматам ислама толкование, основанное на разуме, а не на следовании религиозным авторитетам (таклиду)<sup>2</sup>. Обращение к разуму как к высшей инстанции при решении тех или иных вопросов считалось чертой, объединяющей калам с философией (фалсафа). Как поборники рационализма они этой чертой отличались как от догматиков-салафитов (приверженцев религии «праведных предков»), так и от мистиков-суфиев.

Характерным методом сторонников калама (мутакаллимов) был илзам – выведение из тезисов, принимаемых оппонентами, заключений, для него не желательных либо абсурдных. По всей видимости, этот метод был перенят мутакаллимами из Античной философии: метод Сократа, называемый маевтикой, имел то же характер. Этот диалектический метод в обоих случаях использовался для выведения истины в ходе спора. Калам приобщал широкие слои населения к религиозно-философским диспутам, к рационалистическому освоению религиозных ценностей. В каламе прокламировался принцип, согласно которому каждый мусульманин и каждая мусульманка, чтобы считаться подлинно верующим человеком, обязаны пройти в начале жизни этап сомнения во всех унаследованных догматах и принять только те положения, истинность которых подтверждает их разум<sup>3</sup>.

Среди проблем, которые активно обсуждали мутакаллимы, следует особо выделить вопросы об ответственности человека за свои деяния (свобода воли и предопределение), сотворенность или

<sup>1</sup> Спекулятивное знание – тип теоретического знания, которое выводится без обращения к опыту, при помощи рефлексии.

<sup>2</sup> См.: Камель Т.И., Сагадеев А.В. Калам // Ислам. Энциклопедический словарь. М., 1991 г.

<sup>3</sup> Камель Т.И., Сагадеев А.В. Там же.

несотворенность Корана во времени. Причем, при обсуждении этих вопросов использовалось символично-аллегорическое толкование Корана, исключаящее при аргументации тех или иных тезисов ссылки на авторитеты, помимо разума.

Первым каламистом принято считать ал-Джада б. Дирхама (VIII век), который выдвинул требование опираться только на разум и подвергать противоречащие ему стихи Корана символично-аллегорическому толкованию. Ему принадлежат мысли: а) о сотворенности Корана во времени; б) о свободе человеческой воли. Его ученики, развивая идеи своего учителя, говорили о способности разума независимо от откровения различать добро и зло, разработали пантеистически ориентированное учение.

Мощной ветвью калама был мутазилизм, который появился в конце VIII века. В основе учения (калама) мутазилитов лежал дух сомнения: когда спорят ученые, то правы обе стороны. Они расширили круг обсуждаемых в Каламе проблем, включив в него вопросы о первом творении, о единстве бога (таухид) и его атрибутах (сифат), развивали учение об атомах. Рационализм мутазилитов проявлялся не только в гносеологии (разум выше веры), в этике (разум способен определить добро и зло), но и в политических взглядах: признание светского характера власти халифа / имама, избираемость главы общины, справедливость как необходимое качество имама, обязанность общины отстранять от власти несправедливого имама<sup>1</sup>.

Мутазилизм, начиная с середины IX века, стал подвергаться преследованию: слишком велико было противостояние их рационального подхода к проблемам религии с позициями исламских догматиков. Следствием этого стали попытки найти компромисс между каламом и исламским иррационализмом догматиков. На этом поприще прославился ученый из Ирака Ашари Абу-ль-Хасан (873 / 874 – 935 или 941), который является родоначальником новой школы калама – ашаризма.

Ашари одновременно полемизировал с крайними рационалистами - мутазилитами и сторонниками таклида (буквального следования авторитетам). С одной стороны, он «смягчал» рационализм мутазилитов, например, тем, что отрицал сотворенность Корана, выступал против крайнего аллегоризма в истолковании Корана, критиковал свободу воли.

С другой стороны, Ашари выступал против дословного понимания текстов Корана, критиковал джабритов – направление в исламе, которое считало единственным подлинным действующим Аллаха, человек же принуждаем (маджбур) к своим действиям, а не осуществляет их свободно.

Ашари был сторонником этической концепции *Касб* («присвоение», «приобретение»), которая примеряла две противоположности: фатализм джабритов и свободу воли у мутазилитов. *Касб* означал, что человеческие действия «творимы» богом, но «присваиваются» человеком. Отдельные группы мутазилитов в реализации идеи касба в этом вопросе были более последовательны. Хотя они принимали тезис о том, что человеческое действие имеет потенциально двух инициаторов – бога и человека, в действительности реализуется одна из возможностей, так что у действия оказывается один инициатор: либо бог, следовательно, действие человека осуществляется «по принуждению», либо человек, и тогда действие совершается по его свободной воле и характеризуется как его Касб.

У крупнейшего мусульманского теолога и философа ал-Газали (1058-1111) Касб использовался для обозначения диалектического единства свободы и необходимости: человек действует произвольно, на основании решения разума о предпочтительности, полезности данного действия, и в то же время вынужденно, так как это решение в конечном итоге оказывается вынужденным, хотя и «вынужденным по свободной воле». Такое же диалектическое решение этого вопроса имеет место у другого мусульманского философа Ибн Рушда (1126-1198). Ибн Рушд еще более рационализирует понятие Касб, ставя вместо «принуждения» и «свободного выбора бога» понятие «необходимость». В этом смысле понимание свободы человеческой воли в исламе весьма близко к его значению в современной философии, особенно в той ее части, которая выражена влиянием Гегелевской диалектики. Например, в марксизме свобода определяется как «познанная необходимость», а не воображаемая независимость от объективных законов, это есть способность «...принимать решения со знанием дела»<sup>1</sup>.

Разумеется, нельзя на этой основе считать, что рационализм научный, тем более марксистский, совпадает с тем или иным пониманием Касба. Коренное различие между ними заключается в том, что: а) в понимании свободы воли рационализм религиозный делает упор, считает определяющим «необходимое»; б) это «необходи-

<sup>1</sup> См.: Прозоров С.М. Ислам как идеологическая система. М., 2004. С. 74.

<sup>1</sup> Энгельс Ф. Анти-Дюринг // Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 20. С. 116.

мое» он принимает как сверхъестественное. В философии, как рационалистической науке, эти акценты расставлены иначе. Взаимоотношения свободы и необходимости здесь более гибки: не только необходимое определяет свободу, но и свобода формирует новые условия необходимости, а главное, «необходимость» не проявляет себя как сверхъестественное, иррациональное. Это особенно хорошо видно по марксистской социальной теории. Согласно ей рамки необходимости в условиях общественной жизни определяются производственными отношениями, которые достаточно четко рационализированы в трудах К. Маркса, Ф. Энгельса и их последователей.

Многие идеи Ашари вошли в суннитский ислам, в частности идея о том, что творцом всех действий людей является Аллах. Она стала нормой в суннизме – в самом крупном течении ислама. В исламе, особенно в суннизме, укрепилось понятие кадар – предуготовление, предопределение, обозначающее божественную детерминированность происходящих в мире явлений, включая человеческие действия. Ашаритский калам находит своих сторонников среди шафиитов, представителей наиболее распространенного в Дагестане суннитского мазхаба. Шииты, единственно уцелевшая секта в исламе, приняли мутазилитскую доктрину о свободе человеческой воли. В контрасте с суннизмом находится и другая позиция шиитов: как и мутазилиты, шииты признают способность человеческого разума различать добро и зло.

Вопрос о различении человеком добра и зла приобретает в религиозном сознании более широкий смысл в связи с мировоззренческим выбором: может ли человек быть нравственным вне религии, может ли неверующий различать добро и зло или для этого обязательно нужно быть верующим? Религия, в частности ислам, однозначно считает, что вне религии человек быть нравственным не может<sup>1</sup>. В этом смысле нет различий ни в суннитском, ни в шиитском исламе. Исламский рационализм в вопросах этики – это рационализм, не затрагивающий его основ, локальный рационализм.

Каламистское направление в исламе, начиная с XIII века стало смыкаться с другим направлением в исламском рационализме – фалсафа (философия). Первоначально в их рационализме, несмотря на общность предмета, имело место достаточно четко обозначенное различие. Общность предмета фалсафа и калама усматривалась в том, что тот и другой изучали, мысленно осваивали «предельные

<sup>1</sup> См.: Коран. Сура2, аят 17. Перевод и комментарии Османова М.-Н. О. М.; 1999г.

основания бытия». Различия между ними определялись по степени их отхода от иррационализма религии. Религиозные рассуждения характеризовались как рассуждения, воздействующие на воображение и вызывающие у слушателей положительные или отрицательные реакции, или как рассуждения риторические, направленные на то, чтобы убедить слушателя в чем-то с помощью проповедей и им подобных решений. То есть, это воздействие на чувства, эмоции, психику человека, но не на разум. Калам исходит из общепризнанных положений и на этом строит свои диалектические рассуждения. Каламу же свойственна и софистика, т. е. отвлеченность от реальной действительности, но внутри калама идет развитие исламской мысли. В нем есть доказательность, но она слаба, так как методы, доводы естественных наук в каламе роли не играют. Фалсафа, в отличие от калама, опиралась во многом философским трудам перипатетиков, т. е. последователей Аристотеля, на логику, физику, платоновское учение о государстве. Фалсафа широко использовала так называемые аподиктические рассуждения, основанные на доказательстве из достоверных посылок. Существенное различие между каламом и фалсафой заключалось в том, что калам шел, в своем становлении как теологического рационального знания, путем символично-аллегорического толкования (ат-тавил) Корана. Фалсафа шла другим путем: исходя из теоретических предпосылок, принимаемых за достоверные, она приводила полученные ею выводы в формальное соответствие с буквой Корана, которая для этого также подвергалась символично-аллегорическому толкованию<sup>1</sup>.

Различные направления каламистского и философского рационализма подвергались нападкам исламских традиционалистов – догматиков. Фалсафа считается чуждым явлением исламскому мировоззрению. Калам – подрывал авторитет факихов (мусульманских правоведов), за что также подвергался нападкам со стороны исламских консерваторов, в частности ханбалитов. Считалось, что калам приводит к сомнению, а в некоторых случаях – к безбожию. С другой стороны, калам и философия находили и находят своих сторонников. Надо особо отметить, что в новое и новейшее время калам, прежде всего мутазилизм, вдохновлял рационалистов мусульманского мира, которые старались не вступить в конфликт с основами мусульманского вероучения. К ним относятся мусульманские реформаторы Джамал ад-дин ал-Афгани, Мухаммад Абдо, либеральные мыслители Ахмад Амин, Заки Наджиб Махмуд, «ис-

<sup>1</sup> См.: Камель Т.И., Сагадеев А.В. Фалсафа // Ислам.... 1991 г.

ламские левые». Их влияние на развитие современной исламской мысли огромно. Идеи Д. Афгани, М. Абдо, Р. Риза стали достоянием дагестанских алимов и через них имели влияние на рядовых верующих. До сих пор не умолкают споры о том, каков был характер этого влияния, было ли оно распространением смуты (фитна) или же имело прогрессивное значение.

Исследования российских, в том числе дагестанских исламоведов, показали, что исламский рационализм, как осознанная идея в религиозном мировоззрении проявил себя в Дагестане еще в XVII в. В дальнейшем эта идея вновь охватила отдельных лиц из исламской элиты Дагестана в конце XIX, начале XX века. То, что происходило в конце XX, начале XXI века в дагестанском исламе вызывает множество споров в разрезе категорий рационального и иррационального.

При анализе религиозного сознания на предмет наличия в нем рационального содержания необходимо исходить из того, что мы в религии, постольку, поскольку можно говорить о её рационализме, имели в виду локальный рационализм, который с точки зрения других предпосылок, например, с точки зрения научной, нельзя считать рациональным знанием. С другой стороны, религиозный рационализм оказывается «закрытой» рациональностью: в любом случае, за редким исключением, религиозный рационализм направлен на реализацию программы рационального сознания или действия, заданной основополагающими текстами, догмами. Подобная закрытость имеет место и в науке. Теория Эвклидовой геометрии – это «закрытый» рационализм. Но, в отличие от религиозной «закрытости», геометрия оказалась готовой к критике ее аксиоматических основ. Так появилось множество других геометрий. В то же время, как показывает история религий, их догматически определенные основания, так или иначе, переосмысливаются. В исламе, как показано выше, это делалось через различные направления ислама, фалсафа, с использованием аллегорических толкований, а то и прямым отрицанием божественного происхождения Корана. Открытость к миру реализовывалась скрытой формой признания самостоятельности, самодостаточности природы – теорией двойственности истины, необходимостью познания ее особых законов, не истекающих прямо из религиозных догм. Тем самым «закрытый» характер рациональности в религии оказался в действительности закрытостью «на половину», хотя такой характер носили и носят не все, а некоторые течения, элементы исламского сознания.

### § 3. Истоки исламского рационализма в Дагестане.

Рациональность в философском ее значении понимается как освоенность знания на фактах разума, на доказательности. Она есть устойчивая совокупность правил, норм, стандартов, эталонов духовной и материальной деятельности, а также ценностей, общепринятых и однозначно понимаемых всеми членами данного сообщества (социальной, профессиональной, этнической, класса, сословия)<sup>1</sup>. Иррациональное определяется как то, что лежит за пределами разума, как недоступное разуму. В этом смысле рациональное противопоставляется иррациональному, настаивающему на ограниченности познавательных возможностей разума, мышления и признающему основным родом познания интуицию, чувство, инстинкт и т. п.

По своему исходному содержанию (основополагающие тексты, догмы) все религии и религиозно-философские учения являются иррационалистическими. Но, в своём дальнейшем развитии они истолковываются, что неизбежно требует использования форм рационального мышления. Степень развитости этой составляющей религиозного сознания в разных религиях и даже в различных направлениях одной и той же религии различна. В то же время, именно она является мощным фактором приспособления религиозного сознания, как к региональным особенностям жизни верующих, так и к новшествам общественного развития.

Современная религиозная ситуация в Дагестане, наряду с другими её характеристиками, выражается особой позицией официального (признаваемого и поддерживаемого государством) ислама в отношении исламского рационализма. Некоторые исламские лидеры Дагестана несколько лет назад выступили с резкой критикой идей рационализма в исламе вообще, а в частности, его активных проявлений в Республике Татарстан. Отрицание необходимости приспособления ислама к реалиям современной общественно-политической жизни, полное отрицание идеи итджихада, исламского модернизма, отрицание роли разума в дальнейшем осмыслении основополагающих исламских текстов – основные положения этой позиции<sup>2</sup>. Рационализм с этой позиции видится как вольнодумство (зиндикство), ересь, отход от истинного ислама. В то же время, как

<sup>1</sup> Ракитов А.И. Рациональность // Философский словарь. М., 2001 г.

<sup>2</sup> См.: Мужидинов Ш. Кому нужна модернизация ислама? // «Дагестанец», №2 (28), 2004; Тагаев А. Действительно пора называть вещи своими именами // Новое дело, 09.04.2004.

показывает история, рационализм в дагестанском исламе имел свои глубокие корни. Научные исследования рационалистических тенденций в истории дагестанского ислама позволяют отойти от крайностей, которые присущи оценкам рационализма представителями традиционного ислама. Более того, рационалистические идеи, заключенные в исламском сознании дагестанских мусульманских богословов прошлого, могут быть весьма полезны в решении трудно-разрешимых проблем исламской адаптации к современным глобализационным процессам.

Наряду с обсуждением вопросов исламского рационализма в Дагестане, необходимо обратить внимания на исторически имевшие место в Дагестане, но забытые, обойденные современным исламским сознанием возможности религиозно-идеологического противодействия религиозному экстремизму, актуализация научных дискуссий на эту тему. Это важно в связи с тем, что: а) роль традиционного ислама в Дагестане в этом плане ничтожна; более того, сам он является источником фундаменталистских настроений в массовом религиозном сознании дагестанцев; б) противодействие религиозному экстремизму в Дагестане проводится главным образом силовыми методами.

\* \* \*

Идеи исламского реформизма и рационализма дагестанские востоковеды связывают с именем Мухаммада из Кудутля (Мухаммад-ал-Кудуки). Мухаммад ал-Кудуки родился в селении Кудутль (ныне Гергебильского района). Дата рождения Кудуки у исследователей вызывала сомнения, пока известный востоковед А.Р.Шихсаидов не нашел в ходе полевых исследований в Закаталах, на листе одного сочинения по мусульманскому праву, запись на арабском языке: «Родился Мухаммад, сын Мусы ал-Кудуки 25 рамазана 1062 года», то есть 20 августа 1652 г. А.Р. Шихсаидовым обоснована, со ссылкой на обнаруженную в с. Карата в 1961 году запись, и дата смерти Кудуки - 19 августа 1717 г<sup>1</sup>. Творчество Кудуки пока еще мало исследовано. В особенности это касается его реформаторской деятельности в сфере исламского права. Из того, что написано о Кудуки, наибольший интерес представляют работы Г. Алкадари, И.Ю.Крачковского, А. Каяева А.Р.Шихсаидова, на которые необходимо опираться, делая какие-либо выводы о рационалистическом содержании его религиозного мировоззрения.

<sup>1</sup> Шихсаидов А.Р. Наследие Мухаммада из Кудутля // «Дагестанская правда», 17.09.1992.

Известный дагестанский ученый Г. Алкадари (1834-1910 гг.) в своем труде «Асари Дагестан» упоминает «...корифея среди ученых Гаджи Мухаммеда – Эфенди, сына Мусы Кудутлинского, распротранявшего в Дагестане науки и искусства. Этот просвещенный человек усвоил науки до некоторой степени в Дагестане, потом ездил в Египет, Хиджаз и Йемен. Получил образование в этих странах и стал знаменитейшим из универсальных ученых... Хотя в основах веры он придерживался системы шейха Абуль Гасана Ашари, но в некоторых вопросах, расходясь с ним, он вступил на путь самостоятельного исследования, точно так же и в юриспруденции, хотя он, подобно остальным дагестанцам, был верным последователем имама Шафии, все же в некоторых вопросах он расходился с ним и, как видно из его произведений, вступил на путь толкования учителя Салиха Йеменского, являющегося самостоятельным муджтахидом»<sup>1</sup>.

В этой цитате важны несколько моментов. Во-первых, Кудуки придерживался системы шейха Абу-л-Гасана Ашари. Здесь уместно напомнить, что в области мировоззрения ашариты, как правило, утверждали приоритеты разума (акл) перед религиозной традицией (накл) и оставляли за шариатом фактически лишь функцию регулятора практической жизни мусульман.

Во-вторых, ашариты отвергали таклид – слепое следование догмам, традиции, религиозным авторитетам, без предварительного сомнения в истинности их суждений. Иногда ашариты отвергали правомерность причисления к верующим мукаллидов – людей, следующих таклиду. Если исходить из этих двух особенностей ашаритского мировоззрения и авторитетного причисления Гасаном Алкадари Мухаммада ал-Кудуки последователям ашаритов, то он, безусловно, находился в русле исламского рационализма.

Более того, его можно было бы отнести к представителям исламского реформизма. И это не только потому, что он отходил от традиционализма в смысле следования таклиду, как это, делал его учитель Салих Йеменский. Салих Йеменский, как утверждает Г. Алкадари, был муджтахидом, то есть имел ту степень богословского образования, которое позволяло ему делать самостоятельные выводы из Корана и сунны. Кудуки был талантливым учеником, который продолжал развитие исламского права в особых условиях Дагестана. «В условиях Дагестана – пишет известный востоковед А.Р. Шихсаидов, вопросы земельного, семейного, наследственного права приобрели огромное значение, были жизненно важными катего-

<sup>1</sup> См.: Шихсаидов А.Р. Мухаммад из Кудутля – ученый из ученых // «Советский Дагестан», № 6. 1990. С. 27-28.

риями. В практической жизни ученый сталкивался с этими вопросами, и его обширные познания находили «выход» на практику»<sup>1</sup>. То есть он сам был «муджтахидом». То, что его можно причислить к муджтахидам следует и из того, что он, по примеру Салиха ал-Йемени (Йеменского) «прибегал к иджтихаду»<sup>2</sup>. Тем не менее, другой известный дагестанский востоковед М.-С. Саидов в своей статье «Дагестанская литература XVIII – XIX вв.» на арабском языке писал: «Кудутлинский не объявил себя муджтахидом, как его учитель Салих ал-Йемени, но, не желая слепо подражать шафиитским законооведам, широко высказывал свое мнение..., к нему приезжали учиться не только из районов Дагестана, но и из областей поволжских татар, Черкессии, Северного Кавказа и так далее. Он был энциклопедистом, круг его интересов охватывал не только богословие, но и светские науки... (он) не считался авторитетом позднейших авторов консерваторов – законоведов»<sup>3</sup>.

Известный татарский богослов и просветитель Р. Фахретдин считал, что «после падения Казанского ханства, занимавшиеся сельским хозяйством наши предки вначале получили упорядоченное образование от улемов Дагестана...»<sup>4</sup>. Особое значение Фахретдин придавал роли дагестанских улемов (алимов) в передаче знаний по таким дисциплинам, как право, хадисоведение, риторика, лексикология и морфология арабского языка. Именно выходцы из Дагестана и их татарские ученики восстановили систему мусульманского образования в Татарстане. По словам Фахретдина, дагестанцы заложили основы «религиозного братства и национального уважения». Среди дагестанских улемов (алимов) Риза Фахретдин особо отмечал Мухаммада бине «Муссу ал-Кадьки аш-Ширвани»<sup>5</sup>. В биографии Кудуки интересно еще одно обстоятельство. Будучи учеником Салиха Йеменского, после его смерти, он возвращается в Дагестан, как об этом пишет Назир из Доргели, забрав с собой ценные книги, в том числе и книги своего учителя. Но, в конце жизни, он переселяется в Шам (Сирию). Как объясняет Назир Доргелинский, Кудуки видел, что «(многие) его современники переступили

<sup>1</sup> Шихсаидов А.Р. Наследие Мухаммада из Кудутля. // «Дагестанская правда». 18.09.1992.

<sup>2</sup> Шихсаидов А.Р. ал - Кудуки // Ислам на территории бывшей Российской империи. Под ред. С.М. Прозорова. Т. I. М., 2006.

<sup>3</sup> Цит. по: Шихсаидов А.Р. Наследие Мухаммеда из Кудутля...

<sup>4</sup> См.: Набиев Р.А. Ислам и государство. Казань. 2002 г. С. 29.

<sup>5</sup> Там же. С. 30.

пределы Аллаха, упрочили обычное право и произвол, не упрочив благородный шариат, за что он порицал своих современников»<sup>1</sup>.

Данная оценка важна по той причине, что свободомыслие Кудуки вовсе не означало отход от норм шариата. Означает ли это, что Кудуки развивал шариат в консервативном направлении?

Известный дагестанский богослов и просветитель А. Каяев считал, что распространение, впервые, свободомыслия в Дагестане явилось результатом чтения книги Йеменского ученого Салиха<sup>2</sup>. В то же время, самого А. Каяева исламское духовенство считало и считает человеком отошедшим от шариата и ислама. Данная ситуация осложняется тем, что несмотря на упоминания в научной литературе о заслугах Кудуки в области мусульманского права, никто не упоминает ни одного из его сочинений, нет указаний на какой либо конкретный труд. Об этом пишет в своих исследованиях творчества Кудуки А.Р. Шихсаидов. Анализ творчества А. Каяева помог бы выявить косвенные доказательства того, какова направленность рационалистической, реформаторской деятельности Кудуки. Эта возможность исходит из положительной оценки А. Каяевым богословской деятельности Салиха Йеменского, учителя Кудуки.

Говоря об истоках исламского рационализма в Дагестане, нельзя упускать из виду фактор внешнего влияния. Религиозное мировоззрение Кудуки стало бы более ясным, если бы был известен характер реформаторской деятельности его учителя Салиха Йеменского. Такая возможность, благодаря трудам известного востоковеда И.Ю. Крачковского, имеется.

И.Ю. Крачковским написан небольшой текст под названием «Дагестан и Йемен»<sup>3</sup>, который проливает свет на данный вопрос.

Первые сведения о Салихе Йеменском И.Ю. Крачковский находит у Гасана Алкадари (1834-1910) в его известном труде «Асари Дагестан».

Упомянув о том, что Салих Йеменский был учителем Кудуки, Крачковский приводит мысль Алкадари о том, что Кудуки «по примеру Шейха Салиха прибегал к самостоятельному исследованию-иджтихаду»<sup>4</sup>. То есть, хотя он и не объявлял себя муджтахи-

<sup>1</sup> Цит. по: Шихсаидов А.Р. Мухаммад из Кудутля – ученый из ученых...

<sup>2</sup> А. Каяев. Биографии дагестанских ученых арабистов. Рукопись на турецком языке. Рукописный фонд Института ИАЭ ДНЦ РАН. Ф. 25, оп. 1, д. № 1. С. 4.

<sup>3</sup> Крачковский И.Ю. Дагестан и Йемен // Избранные сочинения Т. VI. Издательство АН СССР. М. – Л., 1960. 574-584 с.

<sup>4</sup> Крачковский И.Ю. Там же. С. 575.

дом, богословом, который занимается рационалистической (основанной на разуме, а не на слепой вере) деятельностью, на самом деле был таковым.

Другой важный источник, которым пользуется Крачковский – это изданный в 1348 / 1929–1930 г. в Каире биографический словарь исламских деятелей после VII века хиджры (т. е. после 13 века н. э.) «ал-Бадр ат-тали би махисин бад ал-карн ас-саби» («Поднявшаяся луна с красотами тех, кто после седьмого века»), составленный йеменским ученым Мухаммадом ибн Али аш-Шаукани (1173–1250 / 1760–1834). Крачковский восхищается тем, что Шаукани дал такие характеристики Шейху Салиху, которые «блестяще, до мельчайших потребностей» подтверждает сообщение Г. Алкадари. Кроме того, этот автор приводит ряд «любопытных данных, поясняющих и живо иллюстрирующих связь Дагестана с Йеменом на протяжении, во всяком случае, полутора веков»<sup>1</sup>. Несколько значимых для темы исследования цитат из текста книги аш-Шаукани, переведенные Крачковским.

1. «Между ним (Салихом Йеменским – А.З.) и из его города Сана учеными возникли споры, которые возбудили раздражение, так как он был горяч и упорен в том, что требовалось доказательств, и не обращал внимания на традицию»<sup>2</sup>.

2. «Он часто снижал достоинство мутазилитов по некоторым догматическим вопросам и ашаритов по другим, суфиев по большинству их вопросов, факихов (мусульманских правоведов – А.З.) по многим их выводам, хадисоведов за некоторые их излишества. Он не думал, когда основывался на каком-нибудь доказательстве, кому противоречит, кто бы он ни был... Со всем этим он был человеком, который и погрешает и говорит истину; однако он ограничил себя доказательством, а не речами и пересудами»<sup>3</sup>.

3. «Он обязал самого себя следовать по пути «сподвижников и не опираться на традицию людей науки во всех областях. Когда он поселился в Мекке, ученый ее ал-Барзанжи Мухаммед ибн Абд ар-Расул ал-Мадани познакомился с его сочинением «Высокое знамя в опровержение отцов и старцев»... и написал на него возражения. Он ответил сочинением, которое назвал «Веющие духи»; и это явилось причиной порицания его учеными Мекки, которые приписали

его взгляды зиндикству<sup>1</sup> ввиду отказа от традиции и возражений предкам. Они довели его дело до султана Рума (Турция). Тот прислал нескольких ученых, чтобы испытать его. В нем нашли только хорошее, он продолжал идти своим путем»<sup>2</sup>.

4. «...у него заимствовали некоторые жители Дагестана и перенесли к себе некоторые его сочинения...»<sup>3</sup>.

5. «Несмотря на широкий объем его сведений в науках, он не обращал внимания на приемы специалистов по хадисам, а действовал сообразно с тем, что сам находил верным, как это принято у знатоков «корней»<sup>4</sup>.

6. «Он отрицал то, что утверждают суфии об открытии сокровенного»<sup>5</sup>.

В статье Крачковского И.Ю. приводится цитата в несколько страниц из письма Г. Алкадари своему земляку «хаджа Алим Эфенди». Ввиду того, что влияние Салиха Йеменского, по утверждению И.Ю. Крачковского, на Дагестан сказывалось как в течение всего XVIII века, так и позже – «оно сохраняло свою силу даже в начале XX века»<sup>6</sup> – необходимо привести две цитаты из этого письма. В нем даны более подробные, чем в книге аш-Шаукани, характеристики богословской деятельности Салиха Йеменского, учителя дагестанских шейхов.

Как пишет Г. Алкадари, «... в Дагестане повсюду распространились сведения о нем по рассказу шейха наших шейхов ученышего хадиса Мухаммеда Эфенди сына Мусы ал-Кудуки и ему подобных из встречавшихся с шейхом Салихом там. Они даже доставили некоторые его сочинения, из которых видно его притязание на безусловный иджтихад, как об этом свидетельствуют его слова:

«Я отказывался от исследования толкам всю свою жизнь и отдал предпочтение «книге» (Корану – А.З.) перед сподвижниками»

«Для меня в сунне избранника – да благословит его Аллах – то, что исцеляет мой жар»<sup>7</sup>.

По мнению Г. Алкадарского, современники Салиха Йеменского считали, что он не выходит за пределы четырех толков (мазха-

<sup>1</sup> Общий термин, обозначающий разные оттенки свободомыслия, начиная от вольнодумства до ереси.

<sup>2</sup> Крачковский И.Ю. Дагестан и Йемен... С. 579.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> Там же. С. 579–580.

<sup>6</sup> Там же.

<sup>7</sup> Письмо Г. Алкадари Алилу-Эфенди. Цит. по: Крачковский И.Ю. Дагестан и Йемен... С. 583.

<sup>1</sup> Крачковский И.Ю. Там же. С. 576.

<sup>2</sup> Там же. С. 577.

<sup>3</sup> Там же.



бов) и согласились назвать его толк прозванием «Хашмал» для указания на то, что он составлен из толков шафиитского, ханафитского, маликитского, ханбалитского и т. д. Возражая этому Г. Алкадари пишет: «Я думаю, что он не составлен из них – как же (это может быть), когда он открыто заявляет в некоторых своих сочинениях мнения, выходящие за пределы всех толков. ... При подчинении этим предпосылкам можно утверждать, что он муджстахид безусловный...»<sup>1</sup>.

Оценки и сведения Шаукани, Г. Алкадари, И.Ю. Крачковского дают основания к следующим выводам.

1. Интерес к личности Салиха Йеменского в Дагестане имел место в течение длительного исторического времени. С XVII по XX век. Его сочинения были распространены в Дагестане и имели свое влияние.

2. Степень этого свободомыслия, рационализма, особенно по оценкам Г. Алкадари, была очень высокой и достигла уровня безусловного иджтихада. То есть он мог выносить решения, высказывать мнения, которые не имели место в существующих мазхабах, толках.

3. Доказательность, отсутствие доверия к традиции, суфийской причастности к сокровенному, выражение своего мнения по разным мазхабам, а не строгое следование таклиду Салихом Йеменским говорит о том, что в Дагестане с XVII века с помощью его книг распространялись идеи рационализма, свободомыслия. Более того, идеи рационализма, заложенные в трудах Салиха Йеменского, активно переносились в Дагестан и отдельными учеными, одним из которых был Мухаммад ал-Кудуки.

Нужно полагать, что шафиитский мазхаб в Дагестане, несмотря на причисление его, наряду с ханбалитским, к салафитскому направлению в исламе<sup>2</sup>, имеет свои потенциальные адаптационные возможности. Эти возможности определены, как показано выше, не только деятельностью отдельных исторических личностей – представителей шафиитского мазхаба, но и заложены в структуре мусульманского права<sup>3</sup>. Мусульманское право, будучи рациональной частью шариата, неизбежно связано с рациональными механизмами

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> См.: Салафия // Ислам. Энциклопедический словарь. М., 1991.

<sup>3</sup> Как пишет Л.Р. Сюкияйнен, «шариат или его божественная сторона (Коран и Сунна) не даёт ответы на все вопросы времени и места, но содержит все необходимое для его поиска, которым и занимается его рациональная сторона – фикх». См.: Сюкияйнен Л. Р. Шариат и мусульманско-правовая культура. М., 1997. С.18.

иджтихада, человеческим суждением, анализом, переосмыслением и многовариантным применением в зависимости от времени, места и условий. Эти идеи исламского рационализма в той или иной степени реализовывались в начале XX в. А. Акаевым, А. Каяевым. В конце XX и в начале XXI в. эти идеи, вопреки позиции официального ислама в РД, развивались некоторыми молодыми мусульманами<sup>1</sup>. При всем этом, вполне объективную оценку Л.Р. Сюкияйнена и позицию дагестанских исламских рационалистов нельзя понимать чрезмерно широко и отождествлять с проявлениями рационализма вообще. Как в своих истоках, так и в последующем своем развитии, исламский рационализм остается локальным рационализмом, то есть рационализмом, который не затрагивает исходные посылки исламской догматики. Дагестанский локальный рационализм, как и вообще локальный рационализм, не позволяет сравнивать разные типы деятельности между собой. Ввиду этого он не может служить всеобщей основой человеческого взаимодействия. Разделяя, в какой то мере, людей по характеру их рациональной деятельности, религиозный рационализм остаётся источником возможной конфликтности. С другой стороны, исламское иррациональное сознание, основанное на слепой вере, как показывает деятельность организованных форм консервативного салафизма – это уже источник реальных, а не возможных конфликтов.

#### § 4. Ваххабизм и джадидизм в дагестанском исламском сознании: параллели и противоречия.

В вопросах противодействия религиозному экстремизму немаловажную роль играет научное освоение всей системы понятий, которая была бы адекватна сложившейся ситуации. Редко кто из ученых, пишущих о современных проблемах ислама, не использует такие понятия, как фундаментализм, салафизм, ваххабизм, джадидизм и другие. С одной стороны, такую научную активность можно приветствовать: без нее вряд ли возможна концептуализация знания. С другой же, многообразие подходов часто становится источником «размножения сущностей», тогда как научная задача заключается в обратном. В практическом плане понятийно – терминологическая несогласованность оказывает отрицательное влияние на процессы противодействия религиозному экстремизму. Конкретным случаем

<sup>1</sup> См.: Расулов Ясин. Концептуальная природа шариата// Исламская цивилизация, №1, 2005. С.9-12; Варисов З., Курбанов Р. Исламское вырождение Дагестана// «Новое дело», 09.04.2004.

такой несогласованности является многозначность, несогласованность как внутринаучных, так и внутриконфессиональных интерпретаций понятий ваххабизм и джадидизм. Эта проблема была и остается актуальной и в Республике Дагестан.

\* \* \*

### *1. Ваххабизм и джадидизм: точки соприкосновения*

Есть точка зрения, что понятие «фундаментализм» малопродуктивно для характеристики ваххабизма, в частности ваххабизма в Дагестане<sup>1</sup>. Исследователями также указывается на то, что как на Западе, так и в России идет злоупотребление термином «фундаментализм»<sup>2</sup>. Действительно, понятие «фундаментализм» не объясняет сути ваххабизма: оно недостаточно для определения его специфики. Но, в той же мере оно необходимо для такого определения. Любое формально-логическое определение, как правило, сводится к определению рода и видового различия. В этом смысле говорить о природе ваххабизма вне понятия «фундаментализм» не приходится. Другое дело, указываемое В.В. Наумкиным злоупотребление этим понятием. В частности, склонность обозначать им широкий спектр известных явлений. Это и «обновление»<sup>3</sup>, и «ревизионизм»<sup>4</sup>, и «модернизм»<sup>5</sup>, и «возрожденчество», и «традиционализм». Не углубляясь в тонкости этих понятий, в основу анализа фундаменталистских тенденций в исламских конфессиях, целесообразно положить понятие салафизм. Оно достаточно устоялось, однозначно понимается исследователями и способно обозначить основное, общее содержание всех исламских фундаменталистских течений. Как объясняется в авторитетном энциклопедическом словаре «Ислам», салафия – термин, происходящий от слова салаф – «предки», «предшественники». Салафияты – общее название мусульманских религиозных деятелей, которые в различные периоды истории ислама выступали с призывами ориентироваться на образ жизни и веру ранней мусульманской общины, «праведных предков» (ас – салаф ас салихун). Позднейшие нововведения они квалифицировали как «бида» –

ересь<sup>1</sup>. Салафизм, как и вообще любой фундаментализм, это приверженность к исходным конфессиональным началам, неприятие изменений, реформ в основных принципах, системе ценностей религиозного течения.

Данные, достаточно ясные и известные общие положения, вызывают жаркие дискуссии, когда речь идет о характеристике деятельности конкретных религиозных течений и лиц.

Действительная проблема оказалась не в определении общего понятия, а в его применении к конкретным ситуациям. Салафизм, в исламе, как и вообще фундаментализм, оказался явлением многоликим и противоречивым. Эта противоречивость проявляется в частности в том, что в конфессиональном плане такие различные исламские явления как ваххабизм и джадидизм имеют общие составляющие конфессионально определенного характера. Именно они, точки соприкосновения различных исламских явлений, как правило, становятся поводом для их отождествления и критики со стороны традиционного ислама. С другой стороны, по той же причине, они находят общее одобрение, и понимание у части любителей либеральных ценностей.

Один из выдающихся представителей джадидизма Ш. Марджани основные положения своей религиозной реформы видел, кроме прочих, в том, что:

1. Таклид (следование догмам) должен быть полностью искоренен;
2. Возвращение мусульман к основам мусульманской веры, и мусульманской культуры эпохи Мухаммада<sup>2</sup>.

Как известно, ваххабиты являются наиболее жесткими представителями салафизма, преследующими приведенные выше цели. Таклид в широком смысле есть буквальное следование Корану, Сунне, а также религиозным авторитетам. Религиозные авторитеты – это, прежде всего, четыре имама в суннитских мазхабах: Абу-Ханифа, ибн-Малик аш-Шафи и ибн-Ханбал. Таклид – стержень традиционного ислама. Ваххабизм и последовательно проведенный в жизнь джадидизм являются отрицаниями таклида. В этом можно усмотреть салафитскую основу этих двух исламских явлений.

Несмотря на общие позиции ваххабизма и джадидизма, определяемые по приведенным выше двум пунктам, между ними имеются существенные различия. Не учитывать их в таком нестабильном регионе, как Кавказ, значит создавать новые очаги напряженности. Как

<sup>1</sup> См.: Кисриев Э.Ф. Ислам и власть в Дагестане. М., 2004. С. 107.

<sup>2</sup> См.: Наумкин В.В. Исламский радикализм в зеркале новых концепций и подходов // «Восток». № 1, 2006. С. 5.

<sup>3</sup> См.: Наумкин В.В. Там же.

<sup>4</sup> Жильбер Делану. Некоторые аспекты возрождения ислама в России. Мусульманский реформизм в арабоязычных странах (1800-1940) // Ислам в татарском мире: история и современность. Казань. 1977. С.159.

<sup>5</sup> Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. М.: АСТ, 2003. С. 167.

<sup>1</sup> ас-Салафия // Ислам. Энциклопедический словарь. М., 1991. С. 204.

<sup>2</sup> См.: Набиев Р.А. Ислам и государство // Казань, 2002. С. 121.

отрицание таклида, так и возврат мусульман к основам мусульманской веры эпохи Мухаммада, у ваххабитов и джадидов имеют совершенно различные направленности и цели. Поэтому, объективная оценка конфессиональной и социальной направленности ваххабизма и джадидизма больше связано не с ответом на вопрос, что они отрицают (таклид, нововведения), а тем, каковы цели такого отрицания: для чего мусульмане хотят вернуться к первоначальному исламу? Это вопрос, объективный ответ на который показывает две противоположные тенденции в развитии исламского сознания.

Одно из главных различий в этом смысле - отношения ваххабизма и джадидизма к иджтихаду. В традиционном исламе<sup>1</sup>, в частности в дагестанском, духовенство считает ваххабитов и джадидов сторонниками «открытия дверей иджтихада», что приравнивается к отходу от истинного ислама<sup>2</sup>. Это важный, но не единственный пункт, по которому могут различаться ваххабиты и джадиды.

## 2. Дагестанские реформаторы ислама: ваххабиты или джадиды?

Ещё в начале XX века в Дагестане имели место острые противоречия между сторонниками традиционного ислама (тарикатистами, сторонниками таклида) и теми, кто имел претензии на иджтихад. Эти противоречия усугублялись и тем, что в жестких дискуссиях, в критике сторонников иджтихада, шло почти полное отождествление ваххабизма и джадидизма. Содержание этих дискуссий поучительно в смысле осознания и оценки сегодняшних тенденций в исламском сознании дагестанских мусульман.

Информация об этих дискуссиях отражалась в газете «Джаридаг Дагестан», (издавалась в 1913-1918 гг.) и в журнале «Баян аль-Хакаик» (издавался в 1925-1928 гг.), а также в письмах между дагестанскими учеными.

Общая оценка сложившейся тогда ситуации, определяемая терминами «традиционный ислам» (в данном случае суфизм), «ваххабизм», «джадидизм», изложена в письме «Достоверный ответ благочестивому брату», автором которого является Абд ал-Хафиз

<sup>1</sup>. «Традиционный ислам» – понятие в научном мире достаточно многозначное. В данном случае имеется в виду ислам, следующий таклиду (авторитету мазхаба).

<sup>2</sup>. Так, редактор республиканской газеты Духовного управления Дагестана (ДУМД) «Ассалам» Ш. Мухидинов пишет, что отправная точка Евроислама - критическое мышление, иджтихад – это вольные толкования, «одних, ваххабитов, как раз это (непризнание четырех имамов и вольное толкование Корана) привело к терроризму, к экстремизму и самоуничтожению» См.: Ко-му нужна модернизация ислама // «Дагестанец», № 2, 2004.

ал-Ухли<sup>1</sup>. Письмо затрагивает спорные вопросы иджтихада, таклида<sup>2</sup> тавассуля<sup>3</sup>. Первое упоминание о письме сделано в публикации кандидата политических наук Мантаева А.А.<sup>4</sup>.

Автор письма пишет, что в исламе много вредных (незаконных) сект, «однако я хочу рассказать об этих двух заблуждающихся..., первая из них – секта ваххабитов»<sup>5</sup>.

«Второе течение – это группа джадидов. Она называется Хизб ал-джадид. Ее основал самый вредный сеятель смуты шейх Джама-лутдин ал-Афгани. И это наиболее враждебное течение по отношению к последователям истинного ислама и оно во много раз более вредное и сбывающее с праведного пути в этом исламском мире, чем первое течение»<sup>6</sup>. В этом «опасном» для ислама течении Абд ал-Хафиз ал-Ухли вторым сеятелем неверия называет Мухаммада Абдо. Третьим, самым сильным и «самым вредным» распространителям неверия обозначен Рашид Рида. По мнению А. Мантаева, эта «вредность» Абд ал-Хафизом ал-Ухли видится в том, что джадиды «не ограничились принятием идей «ваххабизма», но и восприняли также различные еретические вероубеждения и запретные новшества»<sup>7</sup>. То есть, джадидизм рассматривается как отрицательное явление, той же природы, что и ваххабизм.

Эта же оценка деятельности Рашида Рида наблюдается и у других авторов<sup>8</sup>.

<sup>1</sup>. Письмо написано на арабском языке. По мнению исследователей Центра востоковедения Института истории, археологии и этнографии ДНЦ РАН Шихалиева Ш.Ш. и Наврузова А. Р., оно написано примерно в середине XX века. Объем письма – 34 стр. Оригинал письма хранится у Абдурахманова Абдурагима из сел. Нижний Дженгутай Республики Дагестан. Письмо до сих пор не опубликовано. По просьбе автора письмо на русский язык перевел научный сотрудник Центра востоковедения ИИАЭ ДНЦ РАН Шихалиев Ш.Ш.

<sup>2</sup>. Таклид – следование положениям какого либо мазхаба, противоположность иджтихаду.

<sup>3</sup>. Тавассуль – признание посреднической роли Пророка, праведников в суфизме.

<sup>4</sup>. Мантаев А.А. Суфизм и ваххабизм в Дагестане в конце 19-начале 20 века. // «Исламская цивилизация», № 1, 2005. С. 143-145.

<sup>5</sup>. Абд ал - Хафиз ал - Ухли. Достоверный ответ благочестивому брату.

<sup>6</sup>. Абд ал - Хафиз ал - Ухли. Достоверный ответ... С. 4.

<sup>7</sup>. Мантаев А.А. Суфизм и ваххабизм... С. 44.

<sup>8</sup>. Так французский исследователь Жильбер Делану считает, что Рашид Рида был представителем консервативного течения в развитии идей Мухаммада Абдо: а) он защищал ваххабизм; б) ислам для него был одновременно религией и законом; в) он считал ислам самой совершенной религией. См.: Жильбер Делану. Некоторые аспекты возрождения ислама в России. Мусуль-

В письме Абд ал – Хафиза ал-Ухли указывается, что первым, кто привнес «вредные идеи» в Дагестан, является Али Каяев (Замир Али), который в начале XX – века (1905-1907 гг.) учился в Аль-Азхаре (Каир) и имел тесные контакты с Рашидом Рида. Али Каяев, по мнению автора письма, по поручению Рашида Рида распространял «еретические идеи» в Дагестане. Дагестанское духовенство и сегодня активно поддерживает это мнение, уточняя, что Али Каяев является первым дагестанским ваххабитом<sup>1</sup>.

Для того, чтобы быть точным в характеристиках салафитского движения в Дагестане, было бы недостаточно одного его разделения на консервативное и прогрессивное направления. Каждый из них является достаточно сложным, конфессиональным, социально-политическим явлением.

Достаточно хорошо известны основные характеристики консервативного салафизма. Они связаны с соблюдением строго единобожия, отрицанием тавассуля, применением такфира, полным отрицанием таклида, скриптурализмом<sup>2</sup>, буквалистским пониманием священных текстов.

Еще одной характеристикой консервативного салафизма может быть назван интегрзм, подчеркивающий неделимость светского и духовного в концепциях салафизма<sup>3</sup>. Данная черта может проявлять себя и в обновленческом салафизме. Но они имеют принципиально разные содержания. Консервативный интегрзм проявляет свою специфику в том, что ислам не должен приспособливаться к миру (дунья). Если мир не приспособливается к исламу, его надо привести в соответствие насильственно<sup>4</sup>, что свойственно экстремистскому ваххабизму. Дагестанские салафиты консервативной ориентации, возглавляемые Б. Магомедовым, (которые не называли себя ваххабитами), одним из пунктов программы своей политической деятельности указали «формирование собственных вооруженных сил и координация боевых групп джамаата (мусульманской общи-

манский реформизм в арабоязычных странах (1800-1940). // Ислам в татарском мире: История и современность. Казань, 1997. С.164-165.

<sup>1</sup>См.: Саид Афанди Чиркейский. Сокровищница благодатных знаний. М., 2003. С. 99; Нуридинов Р. Ваххабизм - вирус в исламе // «Ассалам». № 20, 1998.

<sup>2</sup>Скриптурализм – признание как основу знания лишь священные тексты – Коран и Сунну.

<sup>3</sup>См.: Наумкин В.В. Исламский радикализм в зеркале... С. 6.

<sup>4</sup>См.: Рифат, Ас-Саид. Новый взгляд // «Тарих». № 6, 1998.

ны) на территории Чечни и Дагестана»<sup>1</sup>. В отличие от них, прогрессивный салафизм, в том числе и джадидизм, стремится приспособить религию, давая новые истолкования, новым явлениям общественной жизни.

Салафиты - ваххабиты и салафиты - джадиды, призывая к ценностям мусульманской культуры раннего ислама, достаточно сильно отходят от традиционалистских позиций. В отношении джадидизма это выражается, прежде всего, в актуализации роли разума в религиозных размышлениях, в нравственной и правовой доктрине. Это потребность в новом иджтихаде, тогда как консервативный салафизм в форме ваххабизма, будучи выражением скриптурализма, буквализма, роль разума игнорирует. **Джадидизм реанимирует и развивает рационалистическое содержание, рационалистические традиции исламского сознания – основанность на разуме, логическом обосновании, доказательности<sup>2</sup>. Ваххабизм, напротив, есть отрицание любого иджтихада, отрицание права на вынесение собственного суждения, это есть иррационализм в крайней степени его выраженности.**

Ваххабитский ригоризм проявляет себя и в такой специфической форме как **такфиризм** – объявление неверными тех, кто не следует за ними, право наследовать их имущество. Этого нет, и не может быть, в джадидизме, так как возврат к истокам для него есть начало нового иджтихада, нового витка развития исламской мысли.

Немаловажно и то, что в практическом плане с джадидскими идеями не связана никакая террористическая деятельность: джадидизм, в отличие от ваххабизма, склонен принимать и развивать прогрессивные явления общественной жизни. В этом смысле он не противопоставляет себя западной культуре, западным ценностям, а ищет пути их органического сочетания.

Несмотря на очевидность этих различий и позиций ваххабизма и джадидизма, их отождествление встречается не только в оценках духовенства, богослов, но и в научных исследованиях. Более того, проводится недопустимая перемена местами<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Причины междоусобиц. Подписано «Джамаат Дагестана» // «Халифат», № 2, 1998.

<sup>2</sup> Одним из первых этот принцип в Российском исламе развивал татарский просветитель Г. Курсави. Как писал Г. Губайдулин, Г. Курсави «провозглашал принципы разума». М.: Губайдулин Г. К вопросу об идеологии И. Гаспринского // Известия восточного факультета Азербайджанского государственного университета. Баку, 1929. С. 189.

<sup>3</sup> См. стр. 84-85.

В то же время нужно признать, что ваххабизм стал одним из направлений в эволюции исламского сознания, которая имела свои непредусмотренные, не предполагаемые последствия: его мощная критика традиционного ислама открыла дорогу более поздним прогрессивным движениям, в своем содержательном развитии, противоречащем ваххабизму. Как писал А.М. Васильев, «в атаке на средневековых схоластов реформаторы и ваххабиты выступали нередко единым фронтом, хотя с разных флангов»<sup>1</sup>.

Неправомерным, в характеристике ваххабизма нужно полагать, использование не только понятия «рационализм», но и «модернизм». Как объяснено в авторитетных, словарях, понятие «модернизация» имеет своим содержанием изменение, совершенствование старого согласно требованиям времени<sup>2</sup>. Вряд ли, предлагаемые ваххабитами упрощения в системе исламских обрядов имеют целью приспособление к нуждам современного общественного развития. Даже конфессиональный и социальный эгалитаризм ваххабизма не есть проявления действительной демократичности. Широкое применение такфира показывает ее ограниченность и не объективность. Как верно замечают известные востоковеды Н.В. Жданов и А.А. Игнатенко, модернисты стремятся реформировать, приспособить мусульманскую догматику к нуждам современного развития, отбрасывая или замалчивая одни положения, развивая другие, тогда как возрожденчество (или фундаментализм)... провозглашает в качестве цели восстановление в современной жизни мусульман конкретных институтов раннего ислама<sup>3</sup>.

Были ли в истории Дагестана проявления джадидских идей? Или все проявления исламского реформизма имели салафитско-консервативный или даже экстремистски-ваххабитский характер? Был ли Али Каяев, первый дагестанец, окончивший исламский университет Аль-Азхар в Каире (1907 г.), первым «ваххабитом» Дагестана, как об этом до сих пор утверждает исламское духовенство республики? Если да, то в чем это проявляется?

По свидетельству известных в Дагестане востоковедов - проф. Абдулаева М.А. и Меджидова Ю.В., еще в начале XVII века дагестанец Магомед Кудутлинский в Мекке встретился приверженцем

<sup>1</sup>. Васильев А.М. Пуритане Ислама? Ваххабизм и первое государство саудинов в Аравии. М., 1967. С. 107-109.

<sup>2</sup>. См.: Модернизация // Булыко А.Н. Современный словарь иностранных слов. М., 2005; Модернизировать // Ожегов С.Н. Словарь русского языка. М., 1983.

<sup>3</sup>. Жданов Н.В., Игнатенко А.А. Ислам на пороге XXI века. М., 1989 г. С. 17.

иджтихада, шейхом Салихом. Благодаря Кудутлинскому идеи Салиха Йеменского приобрели впоследствии широкую популярность в Дагестане<sup>1</sup>. Сам Али Каяев в своей до сих пор не опубликованной рукописи «Биографии дагестанских ученых арабистов» писал: «Распространение впервые в Дагестане свободомыслия явилось результатом чтения книги йеменского ученого Салиха-Эфенди»<sup>2</sup>.

Известно, что Салих Йеменский следовал примеру Ибн Тамияма (VII в. хиджры) и его ученика Ибн Кайима, стоял в оппозиции к суфизму. Такие выражения – «кресты», «рабы шейхов» направленные против шейхов и мюридов, – встречаются и в их книгах во многих местах<sup>3</sup>.

Дагестанские востоковеды Саидов М.С., Абдуллаев М.А. говорят о больших достижениях «школы кудутлинского», из которой вышла целая плеяда видных ученых Дагестана. Характеризуя одного из последователей М. Кудутлинского, Барка Кади из Какамахи, Каяев называет его «сторонником новых путей религиозных наук», «одним из тех, кто первым выступил против тарикатского учения и мюридизма»<sup>4</sup>.

Сказанное выше дает основание полагать, что религиозное инакомыслие, в смысле отрицания тариката, таклида, возникло в Дагестане не в конце XX века, как об этом часто говорят в научных и политических кругах, и даже не в начале XX века, как утверждают духовные лидеры Дагестана и отдельные ученые (Мантаев А.), а намного раньше, в XVII веке. Естественно, что на одного из лидеров этого направления в дагестанском исламе – А. Каяева, имело сильное влияние не только двухлетнее пребывание в Каире рядом с Рашидом Рида, но и труды своих земляков – дагестанцев.

Реформизм, исторически имевший место в Дагестане - это не только результат влияния арабского востока. В 1900 году дагестанцы Абусуфьян Акаев и Магомедмирза Мавраев, по инициативе инженера Адилгерая Даитбекова, побывали в Казани. Цель их поездки - усвоение новых методов обучения в мусульманских школах. Два года Абусуфьян Акаев перенимал опыт Казанских, Крымских и Оренбургских алимов (улемов). По возвращению в Дагестан в 1902

<sup>1</sup>. Абдуллаев М.А., Меджидов Ю.В. Али Каяев – Махачкала, 1968 г. С. 65.

<sup>2</sup>. Каяев А. Биографии дагестанских ученых арабистов. С. 4, рукописный фонд Института ИАЭ ДНЦ РАН. Ф. 25, оп. 1, д. № 1.

<sup>3</sup>. Каяев А. Там же.

<sup>4</sup>. Каяев А. Там же.

году он открывает двухгодичную новометодную школу<sup>1</sup>. Мощной поддержкой новых джадидских идей стала организация Мавраевым М., с помощью И. Гаспринского, издательской деятельности в Дагестане.

Идеи, которые А. Акаев приобрел у ученых Поволжья, нашли свое одобрение у египетских реформаторов. Как описывает в своей автобиографии А. Акаев, в связи с необходимостью достать новые книги, в 1907 году, он ездил в Мисру (Каир) и Истамбул (Стамбул). В Каире он имел встречу с Рашидом Рида и Рафик-бег аль Азмом, которые в каирской газете «ал-Муаййад» написали статью об этой встрече под названием «Нахдат ад-тагистаниин» («Возрождение дагестанцев»). Несколько строк из характеристики А. Акаева, данных Рашидом Рида и Рафик-бег аль Азмом: «Абусуфьян-эфенди... [один] из поборников научной и религиозной реформ... Сегодня он – образец врожденной пронизательности. Он горит желанием вводить науки, которые развивали бы интеллект его нации... Он был горячо принят, он достоин того, чтобы встретиться столпами здравомыслия, и чтобы они снабдили его тем, что полезно для него в его научной реформаторской миссии»<sup>2</sup>.

Другой дагестанец – Сайпула-кады (Башларов), в 1887 году был сослан в Саратовскую губернию по подозрению в участии в антироссийском восстании. В 1905 году он получил место в одной из джадидских медресе Уфы, в которой проработал до своего возвращения в Дагестан в 1909 году. Наряду с традициями средневековой дагестанской учености он впитал в себе идеи мусульманского обновленчества из Поволжья, а также светской европейской науки<sup>3</sup>.

В Оренбурге рядом с Р. Фахретдиновым, представителем нового поколения реформаторов, жил и трудился кумыкский писатель Н. Батырмурзаев, один из тех, кого в Дагестане причисляют к джадидам. Он сотрудничал в газете «Вақыт» и был в дружбе с Р. Фах-

<sup>1</sup> См.: Акаев А. Тропуо пророка. Т. 1. На кумыкском языке. Махачкала, 1992 г. с. 6-7.

<sup>2</sup> «Автобиография» Абусуфьяна Акаева // Литературное и научное наследие Абусуфьяна Акаева. Перевод текста «Автобиографии» с азербайджанского языка Г. М.-Р. Оразаева; перевод арабского текста – А.Р. Шихсаидова. Махачкала, 1992. С. 129-130.

<sup>3</sup> См.: Шихалиев Ш. Сайпула-кады // Ислам на территории бывшей российской империи. Энциклопедический словарь. Выпуск 4. Москва, 2004.

ретдиновым, о чем свидетельствует переписка отца и сына Батырмурзаевых<sup>1</sup>.

Дагестанские исследователи приводят нескольких десятков фамилий дагестанцев, называя их джадидами, которые в конце XIX и в начале XX веков проявили активность в организации новометодных школ<sup>2</sup>.

Каков был характер этого движения в Дагестане. Было ли оно однородным по характеру поставленных целей. В ответах на этот вопрос целесообразно обратиться к большому накопленному опыту исследования джадидизма в Татарстане. По мнению исследователей, джадидскую реформаторскую деятельность мусульман России можно определить в нескольких основных аспектах:

1. Реформа образования;
2. Политическая реформа в России и создание конституционного правового государства;
3. Реформа ряда норм исламского права<sup>3</sup>.

Пожалуй, реформа образования была общей основой деятельности всех дагестанских реформаторов: и Али Каяев, и Абусуфьян Акаев и Гасан Алкалари, как и многие их последователи, объясняли необходимость такой реформы отставанием мусульман в своем развитии от граждан западных стран. Сама по себе эта реформа имела две стороны: а) новый звуковой метод обучения Корану; б) введение в образовательные программы исламских учебных заведений светских дисциплин, русского языка.

Насколько справедливо было бы считать, в плане исторических оценок, изучение математики, астрономии, логики, истории, географии, химии и других светских дисциплин, нововведениями, тогда как до XIII века это были развитые науки в исламском мире? Кроме того, многие из тех, кого в Дагестане называют джадидами, в частности Н. Батырмурзаев, не были духовными лицами, и, будучи представителями светской составляющей общества, одобрительно относились к такого рода новшествам. Их устремления понятны, если учесть, что, воспитанные исламской культурой Дагестана конца XIX, начала XX в., которая сильно дистанцировалась от наук рационалистического направления, в условиях неразвитости свет-

<sup>1</sup> Акбиев С.Х. Связь времен и дружба литератур (некоторые вопросы развития дагестано-татарских литературных связей). Махачкала, 1985. С. 86.

<sup>2</sup> См.: Гаджиев А. Джадидизм в Дагестане // Фундаментальные и прикладные вопросы естественных наук. Т. II. Махачкала, 1994. С. 131-133.

<sup>3</sup> Малашенко А.В., Набиев Р.А., Хабутдинов А.Ю. Джадидизм // Ислам на европейском востоке. Энциклопедический словарь. Казань, 2004.

ской школы, плюс отсутствия должного авторитета имевших место светских<sup>1</sup> школ среди населения, были вынуждены искать новые пути приобщения мусульман к науке. Для того, чтобы называться джадидом, в полном смысле этого слова, видимо необходимо, чтоб эта личность была не просто верующим мусульманином, но и духовным лицом, в достаточной степени охваченным религиозным мировоззрением и религиозными обязанностями, в том числе и в образовательной системе. Только вводя известные коррективы в свое традиционное исламское мировоззрение и поведение, он может называться джадидом. Иначе, в джадиды, по недоразумению, можно определить и людей, в основе мировоззрения которых лежат светские ценности, в том числе и ценности материалистического мировоззрения. Естественно, что эти люди обозначены в общественной жизни в других терминах. На мой взгляд, эта позиция находится в соответствии с точкой зрения известного татарского исследователя джадидизма В. Юзеева, который считает, что джадидизм, прежде всего, есть «часть теологического либерализма»<sup>2</sup>.

В Дагестане имело место явление и другого характера. Гасан Алкадари, известный религиозный и общественный деятель, философ и поэт, еще в 1883 году в с. Алкадари открыл отдельную светскую школу: видимо он счел невозможным преподавание теологических и светских дисциплин в одном помещении. Интересно отметить, что правнук Г. Алкадарского, востоковед, проф. А.Р. Шихсаидов, вопреки сложившейся традиции, не считает Алкадарского джадидом<sup>3</sup>. Его школа, по мнению А.Р. Шихсаидова, была обычной, традиционной исламской школой в Дагестане.

В соответствии с оценками исследователей джадидизма в Татарстане, в деятельности дагестанских реформаторов главным образом был выражен просветительский джадидизм. Эта особенность убедительно выражена в просветительской деятельности двух духовных лидеров – А. Каяева и А. Акаева. А. Каяева отличает не только большие знания в естественных науках, особенно в астрономии и географии, но и то, что он всеми силами распространял эти знания.

<sup>1</sup> Например, в 1849 г. в г. Дербент была открыта мусульманско-светская школа. За отсутствием необходимого количества учащихся она была переведена в г. Темирханшур. См.: Гусейнов Г.И. Гасан Алкадари. Махачкала, 2006. С.49.

<sup>2</sup> См.: Баутдинов Г. Российские предтечи Евроислама. // Независимая газета. 4 февр. 2004 г.

<sup>3</sup> Эта мысль высказана при личной беседе автора с А.Р. Шихсаидовым 5 октября 2006 г.

Им написаны «Трактат о новой астрономии», «Экономическая география мира», «История философии», «Логика», «Физическая география мира». А. Каяев опирался на высказывания арабского философа ал-Газали, который, в свою очередь, придерживался теории «двойственности истины»: истины религии не имеют никакого отношения к истинам естественных наук. При этом он достаточно противоречил ал-Газали, который утверждал, что мало существуют людей, занимающихся математикой и не становящихся при этом вероотступниками. Его глубокая увлеченность естественными науками, при высокой степени религиозности и духовной деятельности, являются достаточным тому подтверждением.

Те, кого можно называть джадидами, достаточно активно участвовали в политических реформах, происходящих в начале XX века. Абусуфьян Акаев восторженно встретил февральскую революцию 1917 года. С этой революцией он связывал большие надежды на демократизацию общественно-политической жизни, на развитие национальной культуры. Он с одобрением отнесся к социалистической революции. В архивах Республики Дагестан сохранились документы, подтверждающие совместную деятельность А. Акаева с известными революционерами-социалистами Дагестана. В одной из своих статей в защиту социалистов, он пишет: «Социалисты это те, кто хотят справедливости в общественных отношениях... они не те, кто как суфии будут укреплять религию, но и не те, кто будут ее разрушать... между социалистами и бедными вражды не будет»<sup>1</sup>.

Проблемы свободы, социальной справедливости, политической реформы были актуальными и в деятельности А. Каяева. Он, также как и А. Акаев, восторженно встретил февральскую революцию. В издаваемой им газете «Джаридат Дагестан», в связи с победой февральской революции 1917 г. в России, он писал: «До сих пор народы России, находясь под властью царя и его наместников, терпели гнет тиранов, не заботящихся о благе народа. Лучшие люди России стали требовать свободу»<sup>2</sup>. Разочарования, которое постигло А. Акаева в связи с реальным ходом событий России начала XX века,

<sup>1</sup> А. Акаев. Кто такие социалисты. // Тропою пророка. Т. I. На кумыкском языке. Махачкала, 1993. С. 22. Впоследствии А. Акаев горько разочаровался в большевиках, которых в данной статье называл «крупным табуном социалистов». «В то время мы не знали программу социалистов. Если бы я знал программу социалистов, советского правительства, я бы никогда социалистов не защищал». См.: Оразаев Г. М.-Р. Предисловие ко 2 тому издания: А. Акаев. Тропою пророка. Махачкала, 1997. С. 8.

<sup>2</sup> «Джаридат Дагестан», № 11, 1917.

не избежал и А. Каяев. По мысли А. Каяева, « свобода означает, что народ стал хозяином. А на самом деле, кроме смены имен начальников, ничего не изменилось... Но как работал раньше «начальник», так теперь «комиссар» работает»<sup>1</sup>. Активная общественно-политическая позиция дагестанских реформаторов ислама по содействию общественному прогрессу, демократизации общественной жизни - еще одна важная характеристика их джадидской деятельности.

Характеризуя многогранную деятельность Али Каяева нужно подчеркнуть, что ее стержень образовывали свободолобие и рационализм. Последовательное их развитие как в конфессиональной, общественно-политической, так и в научной сфере особо выделяют его среди всех дагестанских джадидов XIX, начала XX века. Можно уверенно считать, что А. Каяев является единственным среди них, кто последовательно проводил идею «абсолютного иджитхада». Призывая к «абсолютному иджитхаду», он говорил о необходимости смело изучать Коран и Сунну и выводить из них заповеди в соответствии с требованиями времени. Естественно, что он весьма критически относился к суфизму и в особенности к суфиям-современникам, которых обвинял в разных хитростях, с целью обойти требования Корана, в невежестве. Эта критика была настолько мощной, логичной, основанной на взглядах видных реформаторов ислама и данных современных ему наук, что дагестанское духовенство до сих пор видит в нем одного из идейных врагов. По словам Абд ал-Хафиза ал-Ухли, «он говорил, что всевышний Аллах создал исламский шариат единым, и его сильно удивляют люди, которые сделали четыре шариата. Он призывал к абсолютному иджитхаду. Он говорил, что это за ученые нашего времени, которые не пользуются Кораном и Сунной Пророка, что в этих имамах: они алимы, и мы алимы»<sup>2</sup>.

Необходимо отметить, что наряду с А. Каяевым, Абд-ал Хафиз ал-Ухли приводит имена еще трех дагестанцев, которых также называет джадидами, т. е. людьми, более вредными для ислама, чем ваххабиты.

А. Каяев не только отвергал следование таклиду, не только критиковал суфизм, но и в достаточно сильной степени противоречил в своих высказываниях и мировоззренческих позициях исламским догмам.

<sup>1</sup> Газета «Чанна Цуку», № 8, 1917. Цит. по: Абдуллаев М.А. Меджидов Ю.В. Али Каяев. ... С. 124-125.

<sup>2</sup> Абд ал - Хафиз ал-Ухли. Достоверный ответ... С. 8.

Во-первых, это выражается в признании идеи «божественного первотолчка». Видимо, на него оказали большое влияние идеи деизма, высказываемые французскими просветителями Вольтером, Руссо, а также мировоззрение великого физика И. Ньютона, который считал, что, создав мир, Бог далее не вмешивается в его законы. С трудами этих ученых А. Каяев был хорошо знаком.

Во-вторых, с симпатией относился эволюционистской теории Ч. Дарвина.

В третьих, отвергал идею о «конце света»

В четвертых, он не считал, обязательными 5 намазов (молитв) в день, что определено шариатом.

Все это противоречило исламским догмам. Несколько иную позицию в отношении реформы ислама занимал А. Акаев. В первом номере издававшегося им журнала «Баян ал-Хакаик» («Разъяснение истин») В. Акаев изложил ее задачи. Одним из них он считал «очищение шариата от новшеств и увлечений»<sup>1</sup>. «Новшества», против которых боролся А. Акаев, в частности касались чрезмерных усердий последователей Ибн Таймийи (который признан предтечей ваххабизма), «допустивших чрезмерности в запрете посредничества (тавассуль)»<sup>2</sup>. А. Акаев не отвергал таклид, принимал ценности суфизма. Очищение ислама в его понимании – это борьба против новшеств, которые вводятся в устоявшиеся нормы традиционного ислама. Его джадидизм, в отличие от джадидизма А. Каяева, проявляет себя в просветительской и общественно-политической сфере, но не в сфере исламской догматики. Это обстоятельство можно полагать определяющим в отсутствии критики со стороны современного дагестанского духовенства в адрес духовного наследия А. Акаева.

Характерной чертой дагестанских реформаторов ислама конца XIX – начала XX вв. является гуманистическая направленность их деятельности, как в сфере образования, так и в сфере общественно-политической. Это есть одно из существенных различий в позициях ваххабизма и джадидизма и оно связано с существованием различий в содержаниях понятий «гуманизм», «гуманность». В отличие от гуманизма, который неразрывно связан с мировоззренческим антропоцентризмом, прямо или косвенно отрицающим религиозное понимание смысла жизни человека как служения Богу, гуманность религиозная основывается на теоцентризме. Поэтому, не совсем корректно говорить о «гуманистическом потенциале» и «гумани-

<sup>1</sup> «Баян ал-Хакаик». № 1, 1925.

<sup>2</sup> Акаев А. Состояние хиджаза и беда ваххабизма // «Баян ал-хакаик». № 1, 1925.

«тических ценностей», в религии. Тем не менее, в джадидизме есть гуманистическая направленность, и она связана, прежде всего, с его просветительской деятельностью. Учение о человеке – центральный пункт всякого просветительства. Жесткому теоцентризму и провиденциализму традиционного ислама Ш. Марджани, крупнейший представитель джадидизма, противопоставляет просветительскую концепцию природы человека. Сильная просветительская, антропоцентристская тенденция в мировоззрении Марджани предопределяла его гуманизм. В частности, это заключалось в том, что он с сочувствием осуждал злоупотребления при взимании налогов, при наборе в рекруты, несправедливости судебных властей<sup>1</sup>. То же самое наблюдается у А. Акаева и А. Каяева. Рефреном звучит в работах А. Акаева мысль о том, что дагестанский народ страдает и одной из главных причин тому – его отдаленность от научных знаний. Написанная им «Книга нравственности»<sup>2</sup> основным содержанием имеет общечеловеческие ценности, которые приемлемы любым человеком, безотносительно его мировоззренческих позиций. Гуманистическая направленность в деятельности А. Каяева выражена еще больше и даже жестче: он в одинаковой мере критикует и царское правительство, и духовенство, и постреволюционную власть в России за отсутствие должного внимания проблемам народа. В частности, это проблемы бедности, образования, свободы.

Можно возразить приведенным доводам, ссылаясь на то, что и у ваххабитов имеются элементы гуманного отношения к людям. Например, ваххабизм учит людей быть и добрыми, и осмотрительными, твердо выполнять свои обещания, быть терпеливыми, не лгать, помогать слепым. Он осуждает скупость, завистливость, лжесвидетельство, трусость. Ваххабиты призывали проявлять заботу о рабах, слугах, наемных рабочих<sup>3</sup>. Но все это делалось и делается с акцентом на ответные райские блага, прославлением бедности, утверждая, что бедному легче попасть в рай. Гуманность ваххабизма не является проявлением гуманизма и по той причине, что она касается не всех людей, и даже не всех мусульман, а только тех, кто ваххабиты. То есть, отношение, к Богу ставится выше, чем отношение к человеку, как и должно быть при строгом следовании религиозным нормам. Таким образом и проявляется теоцентристский характер рели-

гиозной гуманности, в противовес гуманизму, как проявлению просветительских, общественно политических идей в джадидизме.

В приведенных выше оценках (заметим попутно, что оценки, как известно, не обязательно являются фактами) можно усмотреть некоторую мировоззренческую раздвоенность джадидизма: последовательное проведение исламской доктрины, как и вообще любой религиозной, не должно позволять носителю религиозного сознания отойти от идей строгого теоцентризма, приводить к переоценке ценностей в пользу ценностей общечеловеческих, гуманистически ориентированных. Тем не менее, она в джадидизме, в отличие от ваххабизма, есть. Эта черта джадидизма особенно хорошо заметна в его развитых формах. Так, во взаимоотношениях нации и ислама лидеры национального татарского движения ТОЦ (Татарский общественный центр) приоритетными определили нацию. Один из идеологов движения Р. Сафин называет нацию первичной, а ислам вторичной категорией, и что религия должна служить нации, а не наоборот<sup>1</sup>. Исламский теоцентризм ни в коей мере не соответствует этой позиции, тем более ей не соответствует ваххабитская идеология. Такой степени эволюции дагестанский джадидизм конца XIX-начала XX века не достиг. Но его зачатки, особенно в творчестве Али Каяева имели место.

### 3. Судьбы джадидизма в Дагестане.

Они определены, кроме прочих, особенностями возникновения идей джадидизма в Дагестане. Джадидизм в Дагестане в большей степени был спровоцирован извне, хотя объективные условия для его возникновения (потребности конфессиональной свободы, необходимость развития образования, социальной, социально-политической общества) уже были. А. Акаев после двухлетнего пребывания в Поволжье, после знакомства с И. Гаспринским, Рашидом Рида, А. Каяев после двухлетнего пребывания в Аль - Азхаре рядом с Рашидом Рида, знакомства (в Каире) с И. Гаспринским (1907 г.), С.-Кади Башларов - после ссылки в Поволжье, посмотрели на жизнь мусульман в Дагестане другими глазами.

Репрессии 30<sup>х</sup> годов XX века в отношении религии в России, в особенности ислама, коснулись и джадидов. А. Акаев в 1931 году, А. Каяев в 1943 году, после ряда лет пребывания в ссылке, умерли в лагерях для репрессированных.

Возродить идеи этих самоотверженных, максимально преданных идеям исламского обновления и просветительства людей, ока-

<sup>1</sup> См.: Юзеев А. Н. Жизнедеятельность Марджани // Очерки Марджани о восточных народах. Казань, 2003. С. 29.

<sup>2</sup> Акаев А. «Книга нравственности». На кумыкском языке. Темирханшур, 1914.

<sup>3</sup> Васильев А.М. Пуритане Ислама? ... С. 107-109.

<sup>1</sup> См.: Сафин Р. Национальное движение и религия // Татарстан. №4, 1997. С. 5-11.

## Приложение

### 1. Анкета

Отдел социологии института истории, археологии и этнографии ДНЦ РАН проводит исследование, посвященное вопросам исламского возрождения в Республике Дагестан. В связи с этим просим Вас ответить на вопросы данной анкеты. Заполняется анкета просто. Сначала надо полностью прочитать вопрос вместе с предложенными вариантами ответов. Затем отметьте, любым образом, тот из ответов, который Вас устраивает. Если такого ответа среди предложенных нет, напишите свой в специально отведенной для этого строке.

Заранее благодарим Вас!

#### I. Укажите, пожалуйста, Ваше отношение к религии?

1. Убежденный верующий;
2. Верующий;
3. Колеблющийся;
4. Безразличный;
5. Неверующий;
6. Убежденный неверующий;
7. Не думал над этим вопросом;
8. Другое \_\_\_\_\_.

#### II. Укажите, пожалуйста, какова степень вашего участия в религиозных обрядах?

9. Всегда участвую во всех религиозных обрядах по месту жительства и привлекаю других;
10. Всегда участвую в основных обрядах;
11. Иногда участвую в некоторых обрядах;
12. Не участвую ни в каких обрядах;
13. Затрудняюсь ответить.

#### III. Если Вы считаете себя верующим, то какие из следующих обязанностей мусульманина Вы выполнили (выполняете)?

14. Шахада;
15. Пятикратный намаз;
16. Ураза;
17. Закат (мусульманский налог в 2,5 % от доходов);
18. Садака;
19. Хадж.

залось непросто. Во-первых, сказались недостатки высказанного выше влияния извне: собственных корней, традиций не было и тогда, а их слабые зачатки, связанные с именами А. Каяева, А. Акаева и др., не выдержали испытаний суровыми 30-ми годами. Вторых, особенности распространенного в Дагестане шафиитского мазхаба - не лучшие условия для развития джадидизма. Не случайно мазхаб аш-Шафии, наряду с мазхабом А. ибн Ханбалы относятся к салафитским. Если в ханафитском мазхабе юридические суждения, кроме прочих, основываются на личном мнении (Рая), на Разуме, то в шафитском личное мнение отвергается полностью. В - третьих, современное развитие светского образования снизило уровень актуальности просветительских идей джадидов. Кроме того, в советское время, когда практически отсутствовала система исламского образования, эти идеи априори не могли быть затребованы.

Сегодня в Дагестане 14 исламских университетов, 21 филиалов вузов около 97 медресе, 278 мактабов (примечетских школ). В общей сложности в них учатся около 14 000 человек. Программы этих исламских учебных заведений, как не соответствующие к требованиям современной светской жизни, неоднократно критиковались в СМИ<sup>1</sup>. Многие выпускники этих учебных заведений можно считать потенциальными жертвами распространенной в Дагестане ваххабитской идеологии. Именно в мечетях в медресе, в мактабах часто вербуют мусульман идеологи ваххабизма в Дагестане. Отдельные идеи А. Каяева, А. Акаева, как соответствующие времени вновь затребованы. Но мусульманское духовенство РД строго бдит как за исламским образованием, так и за конфессиональной деятельностью в республике, монополизировав право на выражение исламской мысли. Да, в Дагестане есть инакомыслие ваххабитского толка. Но, все сводит к ваххабизму, в частности деятельность тех, кто не согласен с позицией Духовного Управления мусульман Дагестана (ДУМД), это значит пресекать всякую прогрессивную мысль в исламском сознании дагестанцев<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> См.: Шамов И.А. Религия или светское просвещение // «Дагестанская правда», 08.06.2001. Говоря об одностороннем конфессиональном образовании в исламских университетах Дагестана, автор, известный в Дагестане писатель и профессор медицины, пишет, что в них нет «ничего, из того, что делает члена общества образованным, а само общество - развитым».

<sup>2</sup> Подробнее см.: Абдулагатов З.М. Дагестан и Татарстан: две концепции в государственно - конфессиональных отношениях, определяемых российским исламом. // Центральная Азия и Кавказ, №1(37), 2005.

**IV. Какие из перечисленных ниже мусульманских обрядов Вы соблюдаете?**

20. Бракосочетание;
21. Похороны;
22. Суннат (обрезание);
23. Имянаречение;
24. Заклание скота в день Курбан-Байрам;
25. Другое \_\_\_\_\_.

**V. Как Вы считаете, мусульманские обряды бракосочетания, похорон, суннат, имянаречения – это...**

26. Исключительно религиозные обряды, касающиеся только верующих;
27. Национальные традиции, религиозные лишь по форме, а потому касаются всех;
28. Затрудняюсь ответить.

**VI. Если Вы приглашаете муллу для исполнения обрядов бракосочетания, похорон и др., то в чем видите такую необходимость.**

29. Такова национальная традиция, не хочу ее нарушать;
30. Так велит вера, я исполняю требования ислама;
31. Это соблюдение и традиций и веры – я их не разделяю;
32. Затрудняюсь ответить.

**VII. В какую сторону, на Ваш взгляд, изменилась нравственная ситуация в республике в связи с ростом числа мечетей, религиозных учебных заведений, религиозной литературы?**

33. В положительную;
34. В отрицательную;
35. Не изменилась;
36. Затрудняюсь ответить.

**VIII. Как Вы считаете...**

37. Нравственным (честным, порядочным и т.д.) может быть любой человек, независимо от своего отношения к вере;
38. Нравственным может быть только верующий человек;
39. Затрудняюсь ответить.

**IX. Как Вы думаете...**

- а) Ислам способствует сохранению национальной культуры. 40. Да; 41. Нет; 42. Затрудняюсь ответить.
- б) Ислам удерживает человека от дурных поступков в быту и в общественной жизни. 43. Да; 44. Нет; 45. Затрудняюсь ответить.
- в) Ислам способствует соблюдению чистоты, гигиены. 46. Да; 47. Нет; 48. Затрудняюсь ответить.

**X. Как Вы относитесь к межнациональным бракам?**

49. Положительно, если этот брак между мусульманами;
50. Национальность в браке не имеет значения, так как достоинства человека не зависят от национальности;
51. Отрицательно, они порождают людей теряющих традиции, культуру своего народа;
52. Положительно, если это брак по любви;
53. Затрудняюсь ответить;

**XI. Должна ли религия определять отношения между людьми в обществе?**

54. Да, но только в семье, в быту;
55. Да, все отношения людей в обществе, исключая сферу государственной деятельности;
56. Нет, религия частное дело каждого;
57. Да, все отношения людей в обществе, включая и сферу государственной деятельности;
58. Затрудняюсь ответить.

**XII. Должен ли верующий человек соблюдать все законы государства?**

59. Да, если законы не противоречат вере;
60. Да, в любом случае, так как всякая власть от Бога;
61. Что другое \_\_\_\_\_;
62. Затрудняюсь ответить.

**XIII. Как Вы думаете...**

63. Исламская религия должна быть такой, какой она была при пророке Мухаммеде;
64. Исламская религия со временем должна меняться, так как меняется жизнь;
65. Затрудняюсь ответить.

**XIV. Отметьте, пожалуйста, Ваше отношение к святым местам мусульман – к зияратам, пирам.**

66. Там захоронены святые, которым нужно поклоняться;
67. Там захоронены обычные люди, которые были примером служения исламу, но поклоняться им нельзя, так как нужно поклоняться только Аллаху;
68. Что другое хотите сказать? \_\_\_\_\_

**XV. Как Вы относитесь к мусульманскому духовенству Дагестана (к муллам, кадиям, имамам и др.)**

- 69. Это люди, заслуживающие особого моего уважения;
- 70. Отношусь к ним так же, как и к другим верующим;
- 71. Они не заслуживают моего уважения;
- 72. Не задумывался над этим;
- 73. Что другое \_\_\_\_\_

**XVI. Как Вы считаете...**

- 74. Муфтий Дагестана должен избираться в Совете Алимов Духовного управления мусульман Дагестана;
- 75. Муфтий Дагестана должен избираться на съезде мусульман Дагестана, куда каждый народ направит своих представителей;
- 76. Затрудняюсь ответить.

**XVII. Если Вы считаете себя верующим, то в чем заключается Ваша вера?**

- 77. Верю в сверхъестественные силы;
- 78. Верю в наказание за грехи;
- 79. Верю в бессмертие души;
- 80. Верю в колдовство;
- 81. Верю в защиту амулетов от различных болезней, наговоров, несчастий;
- 82. Верю в единого Аллаха;
- 83. Верю в существование Рая и Ада;
- 84. Во что еще (напишите) \_\_\_\_\_

**XVIII. Скажите, пожалуйста, насколько Вы, по Вашему мнению, знаете основные положения исламской религии?**

- 85. Знаю хорошо;
- 86. Знаю удовлетворительно;
- 87. Знаю плохо;
- 88. Затрудняюсь ответить.

**XIX. Скажите, пожалуйста, хотите ли Вы участвовать в работе мечети, духовного управления или другой религиозной организации?**

- 89. Да;
- 90. Нет;
- 91. Затрудняюсь ответить.

**XX. Скажите, пожалуйста, участвуете ли Вы в работе религиозных организаций (мечети, духовного управления и др.)**

- 92. Да, участвую;
- 93. Участвую по мере возможности;
- 94. Нет, не участвую.

**В заключение просим Вас сообщить некоторые сведения о себе.**

**XXI. Пол.** 95. Муж; 96. Жен.

**XXII. Возраст.**

- 97. До 20 лет;
- 98. От 20 до 29;
- 99. От 29 до 49 лет;
- 100. От 49 лет до пенсионного возраста;
- 101. Пенсионер.

**XXIII. Национальность** \_\_\_\_\_

**XXIV. Образование.** 112. Начальное (4–6 классов);

- 113. Среднее;
- 114. Среднее специальное;
- 115. Незаконченное высшее;
- 116. Высшее.

**XXV. Социальное положение.**

- 117. Рабочий (крестьянин);
- 118. Служащий;
- 119. Руководитель государственного предприятия или организации;
- 120. Предприниматель (владелец предприятия, организации);
- 121. Занятый индивидуальной трудовой деятельностью, арендатор;
- 122. Духовное лицо (Имам, кадий, мулла и др.);
- 123. Пенсионер;
- 124. Учащийся студент;
- 125. Домохозяйка;
- 126. Другое \_\_\_\_\_

**Электронная библиотека  
Института истории,  
археологии и этнографии  
Дагестанского ИЦ РАН**



**instituteofhistory.ru**

## 2. Как мы должны противодействовать экстремистскому ваххабизму.<sup>1</sup>

После событий в начале сентября 2004 г. в г. Беслане, стало ясно, что вопросы противодействия экстремизму в Дагестане, на Кавказе, да в России в целом, вновь обострились. Вновь, возвращаясь назад, мы задаемся вопросами: с кем мы воюем и как мы должны организовать свое противодействие тому злу, который становится все опаснее для нашей мирной жизни.

Время после Бесланских событий, хотя и небольшой срок, дало нам понять очень многое. Определелись позиции, приоритеты. Это благодаря многочисленным дискуссиям, обсуждениям, прошедшим за последний месяц. Так, в Карачаево-Черкессии (пос. Домбай) прошло заседание Экспертного Совета по противодействию экстремизму (15–17 сентября 2004 г.), где собралось исламское духовенство Северного Кавказа (муфтий, зам. муфтиев) во главе с предателем КЦМСК Бердиевым И., представители ЮФО, ученые из Москвы, Ростова, Казани, городов Северо-Кавказских республик. В Махачкале за короткое время прошли два «Круглых стола», посвященные этой проблеме. Эти встречи убедили меня в том, что противодействие экстремизму мы проводим не так, как этого следовало бы делать: слишком много здесь противоречивого, несогласованного, не продуманного нами.

Не претендуя на исключительность, я позволю себе высказать некоторые соображения по этому поводу.

1. Нам нужно определиться в вопросе, каковы главные причины этого явления в России, на Северном Кавказе. В частности в том, являются ли главными, определяющими, внешние причины, или эти события обусловлены характером нашего внутреннего общественного развития. Здесь есть доводы «за» и «против». Позиция духовенства и властных структур в большей степени склоняется к определяющей роли внешнего влияния: мусульманское образование за рубежом, миссионерская деятельность, деятельность зарубежных неправительственных организаций, экономические интересы транснациональных компаний, геополитические интересы отдельных государств и другое. Видите ли, эти «плохие мальчики» обижают нас, «хороших мальчиков». С этими «мальчиками», конечно, надо драться, но...

Есть точка зрения, что наши беды, связанные с экстремизмом, обусловлены главным образом внутренними причинами. Я думаю, что это верно. Надо развести два понятия: причины и влияние. Виноваты ли холодные ветры в том, что мы простудились, если нам кто-то снес до того крышу, разбил окна, взломал двери? Мы потеряли, в результате так называемых демократических преобразований, всякий иммунитет от внешних невзгод: экономический, идеологический, конфессиональный, военно-оборонный. «Плохие мальчики» нас хотели расчленивать, разбить, всегда! Это и в начале XX века, и в середине и в конце, в «горячих» и «холодных войнах». Но не могли! Верно сказал Президент В.В. Путин: «Бьют слабых! А мы слабые!». Механизмы внешнего влияния имеют успех в связи с нашей легкой уязвимостью. Кроме того, признание

внешних факторов определяющими причины экстремизма в стране не способствует выбору адекватных мер противодействия. В настоящее время мы отдаем предпочтение силовым методам. Развитие событий показывает, что это не верно.

2. До сих пор государство, в лице его лидеров различного уровня, не признавало публично важность в борьбе с религиозным экстремизмом решенной социально-экономических проблем. Наконец-то Президент РФ сделал это, хотя многие представители науки, политики говорят об этом давно. В Дагестане, например, в конце 90-х годов, более 25 % трудоспособного населения были безработными. Это при 9,5 % по стране в среднем. В Карачаево-Черкессии и Кабардино-Балкарии соответственно 19,7 % и 17,2 %. Среднемесячная зарплата в 2002 г. в РД оставалась самой низкой среди республик ЮФО. Разрыв в уровне среднемесячной заработной платы Дагестана и России в том году составил 2,4 раза (в 2001 г – 2,8 раза, 2000 – 2,6 раза, в 1997 – 2,8 раза). По данным Генпрокуратуры РФ, 50 % всех преступлений в стране совершаются безработными. Более 50 % населения РД в настоящее время живут за чертой бедности. Средняя зарплата и сегодня остается одной из самых низких на Кавказе и в России в целом. Эти проблемы больше всего коснулись молодежи и в особенности население горной зоны, где позиции ваххабизма изначально были сильны. По данным исследований, именно молодежь наиболее подвержена идеям религиозного экстремизма.

Нелишне сказать, что по проведенному в Республике Дагестан экспертному опросу, в 2001 году на первом месте, среди семи мер противодействия экстремистскому ваххабизму, оказалось «Улучшение материальных условий жизни людей» – 72,3 %. Данная проблема наиболее трудно разрешаемая, кавалерийской атакой ее не взять. Но хотя бы повернуться лицом к человеку, для ее решения, государству надо. Пока этого нет. Идущие процессы расслоения общества по уровню жизни не дают оснований надеяться на то, что эта проблема будет решена в ближайшем будущем.

3. Большие сложности у нас имеются и в связи с тем, что неоднозначно воспринимается роль принятого в 1999 году, так называемого антиваххабитского закона. Его роль в борьбе с ваххабизмом одними чрезмерно преувеличивается, другими – занижается. Я думаю, что такой закон нужен, и он сыграл положительную роль в борьбе с религиозным экстремизмом. Но, этот закон мог бы намного лучше выполнять свою роль, если бы не был принят так поспешно. В Дагестане, по научным исследованиям, имели и имеют место различные проявления исламского фундаментализма, в том числе ее наиболее безобидное, с точки зрения социальных последствий, как «индивидуальный, сельский» исламский фундаментализм, который не имеет политических целей, не объединен в какие либо секты. Одна из его черт – отрицание модернизма в исламе – выявлено у более 50 % верующих в Дагестане. В сельской местности – больше. В горах – еще больше. Ханбабаев К.М. справедливо писал о наличии различных стратов и в самом ваххабизме. Известный во всем мусульманском мире исследователь Корана М.-Н.О. Османов разделяет «экстремистский» и «неэкстремистский» ваххабизмы. Равиль Гайнутдин, председатель Совета муфтиев России, считает, что антиваххабитский закон – акт против ислама (см. «НГ-Религий», 8.09.1999 г.) и что ДУМД воюет против своих внутриконфессиональных оппонентов.

<sup>1</sup> Опубликовано в: «Новое дело», № 42, 43, 2004 г.

Нельзя отождествлять весь ваххабизм с экстремизмом. Государственная Дума РФ отклонила законодательную инициативу НС РД по поводу принятия федерального «антиваххабитского» закона, объясняя это двумя основными причинами: а) неопределенность, не разработанность основных понятий; б) невозможность объявления вне закона религиозного течения, имеющего глубокие исторические корни в Исламе.

Действительно, по данному закону определить кто такой ваххабит очень затруднительно. Я понимаю, в каком трудном положении находятся заместители глав администраций районов по общественной безопасности, на которых жалуется Прокуратура РД. В ходе проверки их работы не было выявлено ни одного случая возбуждения дела по факту, который попал бы под республиканский закон «Об экстремизме». Дело доходит до смешного, когда некоторые из них, с целью выявления ваххабитов, заявляют о своих наблюдениях за внешним видом своих земляков.

Надо сказать и о том, что думают простые люди о значении этого закона в борьбе против ваххабизма. Лишь 20 % опрошенных (опрос 2001 г., 600 респондентов из горной, предгорной, равнинной зон РД) связывают успех борьбы с религиозным экстремизмом с антиваххабитским законом. Основная масса опрошенных тогда еще считала, что закон загонит ваххабизм в подполье, что он будет и далее, не легитимно, распространяться в Дагестане. Так оно и получилось. В этой связи не случайно удивление уважаемого заместителя муфтия РД Ахмад-хаджи Тагаева: исчезли «короткие штаны, безобразная длинная борода», облик ваххабита изменился, с ними стало трудно бороться. Так и должно было быть. Простые люди это поняли давно и безо всякой науки.

Какая сторона права, а какая нет в своих оценках «антиваххабитского» закона остается спорным. Но точно известно, что различные точки зрения на закон как со стороны законодательных органов – НС РД и Госдумы РФ, так и духовных управлений, светски и религиозно ориентированных граждан, политиков различной ориентации – одна из причин, препятствующих консолидации нашего общества в противодействии экстремизму.

Мой общий вывод по данному спору я сформулировал бы так: В республиканском Законе «О запрете ваххабитской и иной экстремистской деятельности» не учтено многообразие проявлений исламского фундаментализма в Дагестане, в частности в Законе и в практике реализации Закона оказались смешанными два различных явления: а) склонность к насилию под религиозными и квазирелигиозными лозунгами; б) твердая приверженность убеждениям и индивидуальному образу жизни, которые человек считает правильными.

4. Не являясь секретом, что в идеологическом противодействии экстремистскому ваххабизму главная роль отводится традиционному (официальному, признаваемому и поддерживаемому государством) исламу. В связи с этим, наше духовенство не устает повторять: Надо усилить позиции традиционного ислама, ввести в школы, в вузы богословские дисциплины, дать возможность внедрения отдельных положений шариата в общественную жизнь, легитимизировать их, финансировать работу имамов и т.д. Да, использование идеологии традиционного ислама в этом деле возможно и нужно, но эта возможность во многом абстрактного характера. Это по нескольким причинам:

а) Прежде всего речь идет о том, что до сих пор официальный ислам в лице его лидеров проигрывал идеологические споры с лидерами ваххабитов. Об этом было заявлено, как сообщалось в печатных СМИ, на заседании Координационного Совета мусульман Северного Кавказа в 1998 году. Об этом говорит и те, которые были наблюдателями дискуссий между ними в период до 1999 года, в республике.

б) В отличие от тарикатистов, ваххабиты не имеют в республике широкой легитимной системы образования (мактабы, медресе, вузы). Возможности их влияния на массовое сознание у ваххабитов резко ограничены. В связи с этим они заняты в основном незаконной миссионерской деятельностью. Причем, как показывает время, довольно успешно. И ведут они эту работу, как заявляли министр МВД Республики Дагестан А. Магомедтагиров, муфтий Республики Чечня Шамаев А.Д., в тарикатских мечетях. Мечети оказались самым удобным местом для вербовки верующих на лоно ваххабизма.

в) Существующая система исламского образования в республике способствует к развитию фундаменталистских тенденций в дагестанском исламе. Дело не только в том, как это показал проф. Шамов И.А. (см. «Дагестанская правда», 8.06.2001 г.), что в преобладающем большинстве учебных заведений нет соответствующих светских составляющих программ обучения – со временем, при участии государства, она могла бы образоваться – а в том, что ислам в Дагестане по типам сознания структурирован только лишь по двум основным направлениям. Это различные проявления: а) ваххабизма; б) традиционного ислама. В Дагестане нет, как, например, в Татарстане, направления, которая бы признавала необходимость адаптации исламских ценностей к реалиям жизни. Открытие дверей «иджтихада», т.е. новых истолкований основополагающих исламских текстов (не изменения, пересмотра их, как иронично оценивают это направление наше исламское духовенство), тарикатисты Дагестана категорически не приемлют. Тем самым, дагестанское мусульманское сознание, при нынешних кризисных условиях, постоянно будет находиться на грани ваххабитского фола.

Развитие фундаменталистского сознания в РД должно быть рассмотрено в контексте проблем исламского возрождения в республике. Их разделение, разведение не дает возможности выявления причин возникновения религиозного экстремизма, выявления собственно дагестанского потенциала экстремистских сил. После 1999 года такой потенциал образовался.

5. Мы все время говорим о пороках экстремистского ваххабизма. Да, об этом надо говорить и использовать в идеологической работе. Тут никаких сомнений ни у кого нет. Но, в этой же мере надо знать его сильные стороны. Это, во-первых, как указывалось выше, мощный идеологический потенциал, способный мобилизовать отдельные социальные группы, идеология, привлекательная особенно для молодежи. Опросы общественного мнения подтверждают это. Во-вторых, привлекательная идея альтернативной модели социальной организации в виде мини-общин, имеющих социально-политический, конфессиональный иммунитет от внешних воздействий. Общин, которые воплощают идеи братства, равенства и справедливости. Особенно сильно звучит в интерпретации ваххабизма равенство и справедливость в конфессиональных, религиозных аспектах жизни мусульманина. Поведение многих имамов,

мулл, духовных лиц, которые нередко выделяются себя из среды рядовых верующих, напоминает священство в православной вере, тогда как института священства в Исламе нет. Кроме того, ваххабизм не только несет в себе идеи справедливости, равенства (каких – это другой вопрос), но и выражает собой социальный протест, по поводу нарушений этих, своеобразно понимаемых им идеалов. Не зря ваххабитов в Турции называют «зелеными коммунистами». То есть, это своеобразное проявление социального протеста. Главный вызов ваххабизма лежит в социально-политической плоскости, а не в религиозной. В наших тяжелых кризисных условиях, ввиду сказанного, эти идеи оказались затребованными определенными социальными группами. Поэтому, противодействие против ваххабизма нельзя вести, как это делается у нас, главным образом силовыми методами, как борьбу исключительно против бандитизма. Время показало, что эти методы не дают ожидаемых результатов. Здесь у нас нарушился необходимый баланс между силовыми, правовыми, конфессионально – идеологическими, государственно-идеологическими, экономическими и другими составляющими противодействия ваххабизму. Опять же, по результатам экспертного опроса, «усиление роли силовых методов» в противодействии ваххабизму по своей значимости заняло предпоследнее, шестое место в ряду мер противодействия экстремизму. По опросам же населения важны следующие результаты: а) в горной зоне 20,8 % опрошенных считают ваххабизм реакцией мусульман на несправедливость в отношении ислама и его носителей со стороны государства; б) 41,2 % опрошенных ботлихцев считают, что ваххабизм – это движение в исламе, требующее свободу в вероисповедании. Данных опроса, в которых массовое сознание рассматривает ваххабизм как форму социального протеста, много.

6. В борьбе против экстремистского ваххабизма слабо используются возможности светских ученых. У них есть свои подходы и свои специфические методы исследования этого сложного общественного явления, которые недоступны другим. Конечно, они публикуют свои статьи и книги, но в принятии каких-либо решений, как правило, они не участвуют. Складывается впечатление, что у властных структур, нет дела до того, что думают ученые по вопросам не только ваххабизма, но и ислама. Если бы такой ученый, как переводчик Корана Османов М.-Н.О. участвовал при формировании антиваххабитского закона и его мнение было бы принято, от этого хуже не стало бы.

Против мнения светских ученых в этом вопросе активно выступают духовные лица. Утверждения, подобные приведенным мной в пункте 5 этого текста служат для них основанием причисления ученого к защитникам ваххабизма. Очевидно, что это происходит от одностороннего понимания ваххабизма. Благодаря такому подходу ряд ученых и журналисты ходят в «ваххабитах». Духовенству, ученым, журналистам, и другим светски ориентированным лицам пора бы, в сложившихся условиях, найти более спокойный тон для обсуждения общих для всех проблем.

Тем более, что по экспертным опросам (среди экспертов были министр по национальной политике, информации и внешним связям РД, министр образования РД, председатель Комитета Правительства РД по делам религий, секретарь Совета безопасности РД, Представители ФСБ И МВД, ученые, юристы и др. лица, профессионально занимающиеся проблемами противодействия экстремизму) две позиции – «Усиление

роли светских наук» и «Укрепление позиций традиционного ислама» – в противодействии экстремизму, оказались одинаково значимыми – 56,4 % (Опрос проведен в 2001 г.).

7. В целях усиления мер противодействия религиозному экстремизму целесообразно отойти от устоявшейся практики обсуждения проблем противодействия религиозному экстремизму, где все ее стороны обсуждаются одновременно, приглашением всевозможных специалистов, должностных лиц. Обсуждения нерасчлененной на отдельные вопросы и темы проблемы, обсуждения их скопом, скомкали и обезличили наиболее актуальные ее составляющие.

Среди тем, которые заслуживают отдельного, может быть и неоднократного обсуждения на различных уровнях, принятия по ним тех или иных решений, можно назвать следующие:

– проблемы идеологического противостояния экстремизму. Внутри нее желательно отдельно рассмотреть вопросы, связанные с возможностями как светских, так и религиозных идеологий в подготовке тематики лекций, докладов, статей, передач для массового слушателя. Подготовки текстов по этим темам. Доведения их до школ, вузов, мечетей и других гражданских и государственных объединений, организаций. В этих **новых целях** нелишне анимировать деятельность, оправдавшую себя в советское время, общества «Знание».

– Обсуждение вопроса о роли СМИ в формировании антиэкстремистской направленности массового сознания.

– Обсуждение вопроса о подготовке кадров районных администраций для работы на должности заместителей глав администраций по общественной безопасности. Есть необходимость в подготовке программ их обучения. Эти программы должны состоять из светских и религиозных частей. Составление этих программ, курсов лекций, организация процесса обучения – самостоятельные вопросы.

– обсуждение вопросов консолидации духовных сил разделенного по этническим и клановым нишам дагестанского ислама в борьбе против идеологии экстремизма.

– проведение научных конференций, круглых столов, дискуссий с целью устранения разночтений, разнопониманий «ваххабитского» лексикона, унификации понятий и подходов в идеологической работе против ваххабизма.

Электронная библиотека  
Института истории,  
археологии и этнографии  
Дагестанского ИЦ РАН



[instituteofhistory.ru](http://instituteofhistory.ru)

### 3. Достоверные ответы благочестивому брату<sup>1</sup>.

Написал их Абд ал-Хафиз ал-Ухли своему брату Сахратулле ал-Ансалти

Хвала Аллаху, который повел нас по правильному пути к вере. И не встали бы мы на правильный путь, если бы не наставил нас Аллах. И сделал [Аллах] нас последователями имамов<sup>2</sup> праведного пути. Нет мощи и нет силы кроме как у Аллаха. Все благословения и приветствия – Его посланнику, посланному с истинной религией ко всем людям, его семье, его сподвижникам, защищавшим его от его низких, неверных врагов.

А затем:

Я, ничтожный, ищущий [знания] Абд ал-Хафиз ал-Ухли, да удалит, изгонит от него судьба обман. Спросил меня наш благочестивый брат Сахратулла ал-Ансалти, да доведет до него Всевышний Аллах свои благодеяния в обоих мирах, о низких нечестивцах (сеятелей раздора), которые появились среди нас в эти дни. Из незаконной ли группы они ваххабитов или же из другой скверной группы, сбившейся с пути? Или же из благочестивой исламской группы. Я стал наиболее идущим впереди людей (одним из первых ученых), чтобы разъяснить, в чем одержало вверх отклонение у этой благородной нации.

Я не являюсь критиком в такого рода деле. Однако, меня побудили к этому религиозная приверженность, рвение, пыл, ревность, перемены, когда я увидел, что они принижают, порочат достоинства специалистов, имамов<sup>3</sup> с высокой степенью. И меня задело и оскорбило [отсутствием] уважения.

Когда они принижают великих святых – чудотворцев, я действовал согласно словам пророка, благословения ему и приветствия: «Если появятся нововведения (новшества) и молчит (ученый), пусть обрушится на него проклятие Аллаха, ангелов и всех людей». Люди нововведений появились только для того, чтобы Аллах продемонстрировал им как они слабы в своих доводах на языке среди своих созданий. Я уповаю на Всевышнего Аллаха, чтобы он, я надеюсь, сделал меня тем, кто даст ответ, опровергнет чрезмерных этих нечестивцев. И восхваляя Всевышнего Аллаха, и хорошим его напутствием в успехе, с помощью Его я составил небольшое сочинение, свободное от назиданий. И я сделал его для благочестивого собрата и многих других остальных братьев по вере. Я назвал его: «Достоверные ответы благочестивому брату».

Надежда грешного бедняка на то, что его не забудут в своих молитвах.

О, Аллах, сделай его помощью для верующих и гибелью для этих сеятелей раздора (смуты). Амин.

Знай, мой дорогой брат, что в исламе очень много вредных (беззаконных) сект (групп). Однако я хочу рассказать об этих двух заблуждающих вредных (неверных) группах (течениях, сектах), которые ра-

зобщают единство (целостность) веры (Имана) и верующих и сеют раздор единству ислама и мусульман.

И я расскажу правду. И вы узнаете завтра ложь...

Первый из них – секта (течение) ваххабитов. Его основал Мухаммад ибн Абд ал-Ваххаб ан-Наджди (из Неджда) по мазхабу (учению) ибн Таймийа ал-Ханбали ал-Харати. И он не является ни одним из четырех мазхабов.

Сказал известный ученый Ахмад Зайн Дахлан в своей книге «Хуласат ал-Калам» он (Ибн Таймийа или М. б. Абд. Ваххаб?) говорил относительно многих высказываний четырех имамов: «нет в них ничего, а иногда скрывал [свои взгляды] и говорил, что имамы правы и что он следует тем ученым, которые придерживаются четырех мазхабов, то говорил, что они заблудившиеся и заблуждающие других. Он иногда говорил, что шариат – один – это Книга Аллаха<sup>1</sup> и сунна пророка<sup>2</sup>, а они (ученые, имамы) делают его на четыре мазхаба. И мы не действуем кроме как согласно или [Корану и Хадисам]. Мухаммад б. Абд ал-Ваххаб высказывал свою принадлежность к мазхабу имама Ахмада, да будет доволен им Аллах, что являлось ложью и прикрытием для него. Имам Ахмад был не причастен к нему<sup>3</sup>. Поэтому многие его современники – последователи Ханбалитского мазхаба – возражали ему и писали многие работы, в его опровержение. Так его брат Сулайман б. Абд ал-Ваххаб написал сочинение, опровергая его, направленное против его взглядов. Однажды он спросил своего брата: «Сколько столпов ислама, о Мухаммад б. Абд ал-Ваххаб?»

Тот ответил: «Пять». Он сказал: «А ты сделал шесть. Шестой столп – тот, кто не следует за тобой, не является мусульманином». Тот, кто захочет узнать убедительную истину, пусть посмотрит более содержательные (подробные) книги, и он узнает правду.

Второе течение – это группа джадидов. Она называется Хизб ал-джадид. Его основал самый вредный сеятель смуты шейх Джамалуддин ал-Афгани. И это наиболее враждебное течение по отношению к последователям истинного ислама и оно во много раз более вредное и сбивающее с праведного пути в этом исламском мире, чем первое течение<sup>4</sup>.

Выдающийся ученый, шейх Йусуф ан-Набхани говорил, что когда Джамалуддин ал-Афгани захотел внести смуту в религию в землях Афганистана, то правитель Афганистана изгнал его. Он утверждал, что приходится родственником правителю, и с другой стороны, претендовал на знатное происхождение (почет). Однако, правитель Афганистана не признавал это. В 1286 году хиджры, Джамалуддин ал-Афгани отправился в Египет. Он жил в университете ал-Азхар, обучался там и начал распространять зло и заблуждение.

Второй сеятель смуты – это Мухаммад Абдо. Его шайхство<sup>5</sup> прошло в служении шайтану и в исполнении [дел] противоречащих религии.

<sup>1</sup> Т.е. Коран

<sup>2</sup> Т.е. Хадисы.

<sup>3</sup> Имеется в виду, что Мухаммад б. Абд ал-Ваххаб не имел никакого отношения к мазхабу Ахмада б. Ханбала.

<sup>4</sup> Т.е. течение ваххабитов

<sup>5</sup> Т.е. духовная жизнь.

<sup>1</sup> Фрагмент сочинения. Перевод с араб. н.с. Центра востоковедения Института ИАЭ ДНЦ РАН Шихалиева Ш.Ш.

<sup>2</sup> Имеются в виду основатели четырех религиозно-правовых школ в исламе: Абу-Ханифа, Имам Малик, аш-Шафии, Ахмад ибн Ханбал.

<sup>3</sup> Вероятно, данное сочинение.

Продекламировал выдающийся ученый Йусуф ан-Набхани:  
*Вводил в заблуждение тот, кто  
вводил в заблуждение,  
Искушает тот, кто искушает,  
Горе им и горе тем, кто следует им.  
И кто будет одним из их врагов —  
Тому радость*

Благословенный Йусуф говорил, что египетское правительство изгнало Мухаммада Абдо из Египетских земель. Он отправился в города Сирии и оставался там несколько лет, в течение которых ему удалось распространить (разбросать) семена заблуждения в души некоторых невежд, которые обучались в мадрасах, и искателей знаний. Он переезжал из города в город и оставлял основательный след. Совершенные благочестивые праведники и ученые Египта (такие как Мухаммад Абдал-Джавада, его брат Ахмад), отвергали его. Они жили в Бейруте, как и шайх Мухаммад Абдо. Однажды с этими двумя благочестивыми братьями встретились много мусульман. Они выразили большое недовольство шайхом Мухаммадом Абдо. Он был известен среди них как человек с отсутствием богобоязненности. Они не переставали протестовать против его деяний противоречащих религии, которые недостойны ученых и всех мусульман.

Вместе с тем, с ним встречались нечестивые мусульмане, отступники от веры, а так же не мусульмане: друзья (?), христиане, еретики. Он полюбил их, и они полюбили его. Такие же последователи у него были и в Египте. И я не слышал, чтобы между ним (Мухаммадом Абдо) и между благочестивым мужчиной была близкая привязанность.

Все люди объединились в несогласии (противоречии) с его верованием (религиозным толком), с тем, что ни он сам, ни его шайх ал-Афгани, ни его ученики и близкие, — ни один из них не является благочестивым (праведным) мусульманином с точки зрения благочестия — известного в мусульманской религии как совершение обязательных и желательных деяний и осторожение от запретных и порицаемых действий. Ни он, ни они (его последователи) не считали благочестие ученого похвальным качеством, наоборот, относили праведников к глупцам и слабоумным и не замечали за ними никакой заслуги и достоинства. Поэтому его общество преувеличивала хвалу ему так, что сделало его драгоценностью эпохи. Вместе с тем, они видели, что он пропускает молитвы, пост, паломничество и другие обязательные столпы ислама, пьет вино, сожительствоует с не мусульманкой и совершает другие греховные деяния. Ему удалось хитростью и при помощи силы своего шайтана подбросить в их мысли одобрение порока и ереси, и очернение (порицание) праведников и тех, кто следует по пути верующих. И поэтому ты не найдешь никого из них, кто считал бы необходимым совершать молитву, кто проявлял бы прилежность в служении [Аллаху] и кто оставил бы свои пороки и греховные поступки. Они те, которые призывают к иджитихаду. А те мусульмане, которые не призывают к иджитихаду, являются, по их мнению, неразумными глупцами. Их приводят в восторг примеры людей порочных и отклонившихся от правильного пути, и тех, кто не следует шариату, кто оставил шариат, кто публично поддерживает порочность, нечестие и неверие. Вместе с тем, они убеждены в себе, что они правы, а остальная умма последователей четырех мазхабов находит-

ся на ложном пути (ошибаются). Хвала Аллаху за то, что он помиловал нас и за то, что испытывают эти низкие люди, к которым в наши дни приблизился Аллах. Третий сеятель неверия — это заблудший шайх Рашид Рида ал-Калмуни, который был самым сильным и самым вредным распространителем неверия<sup>1</sup>.

Как сказал о нем Йусуф Набхани, что касается Рашида — обладателя «ал-Манар» — поистине, он — наименее умный среди них и наиболее вредный.

Он был владельцем издательства «Ал-Манар» — это типография, которую основал отвратительный шайх Мухаммад Абдо. Эта типография создавалась с целью распространения неверия, заблуждения и ереси среди мусульман. В ней так же издавались остальные их еретические книги и безбожные сочинения, особенно журнал «ал-Манар».

Выдающийся ученый Йусуф Набхани говорил: «Когда я встретился с Рашидом Рида ал-Калмуни, я обсуждал деяния его шайха Мухаммада Абдо. Я сказал, что вы берете его в качестве образца (примера) в вашей религии и призываете людей к этому, а это неблагоприятно. Ведь он не соблюдает религиозные обязанности, и это неправильно, ставить его примером в религии. Мусульманам известно, что он пропускает многие молитвы без причины. Однажды, когда один мужчина позвал нас в горы Ливана, я сам сопровождал его со времени обеденной молитвы до начала вечерней молитвы. Он не совершил ни обеденную молитву, ни последнюю здоровую. Я совершил обе молитвы, а он не молился. Шайх Мухаммад Абдо мирился с пропуском некоторых молитв. И на вопрос об этом, он ответил, что возможно его учение разрешает ему соединять (совмещать) обе молитвы вместе: Меня удивил этот ответ, потому, что согласно мнению некоторых имамов, совмещать обеденную с послеобеденной и вечернюю с ночной молитвами вместе можно, когда [человек] находится в путешествии, или болеет, как об этом говорил [пророк], да благословит его Аллах и приветствует. И ни один [из имамов] не говорит о том, что обеденная и послеобеденная молитвы совмещаются с вечерней и ночной молитвами, хотя невозможно предположить верность такого ответа даже в споре. Я сказал ему однажды: «Если бы вы сказали, что шайх Мухаммад Абдо — мусульманский философ, достигший уровня (степени) Ибн Сины или ал-Фараби, то мы бы согласились бы с вами в этом, даже если это будет противоречить истине (будет неправдой), так как в этом нет вреда ни нам, ни нашей религии. А что касается того, что он, являясь самым нечестивым, пропускает столпы ислама, и, вместе с тем, вы говорите, что он является имамом<sup>2</sup> в религии, то это неподобающее [утверждение], с которым не согласится ни один мусульманин.

Шайх Рашид Рида ответил: «Мы не считаем его подобным Ибн Сине. Мы считаем его подобным Иمامу ал-Газали<sup>3</sup>. Да простит Аллах тебе твоё заблуждение и высокомерие.

Он признался в том, что пропускает молитвы и паломничество и говорит, что подобен ал-Газали. Действительно, каждый из последователей этого заблудшего течения считает себя более великим (достойным),

<sup>1</sup> Чем предыдущие оба — Джамалуддин ал-Афгани и Мухаммад Абдо.

<sup>2</sup> Имам — здесь, вероятно, имеется в виду основатель религиозного толка

<sup>3</sup> Имам ал-Газали

чем ал-Газали, так как каждый из них, и малый и великий – все призывают к абсолютному иджтихаду. Имам ал-Газали не допускал абсолютный иджтихад, напротив, в «Ихйа»<sup>1</sup> он ясно высказывался о невозможности существования абсолютного муджтахида в свою эпоху. Так что это является решением для жителей всех эпох. Точно также Фахру ар-Рази<sup>2</sup> говорил об этом. Об этом же говорили и другие известные имамы. Что касается этих невежд, то каждый из них считает себя достигшим степени четырех имамов. И это заблуждение крепнет в их скверных душах. И их назидания не оказывают даже малейшего воздействия. Они усердствуют в том, чтобы все люди были подобно им заблудшие и заблуждающие других. Вместе с этим большим религиозным нечестием (безнравственностью) они утверждают, что являются, теми, кто распространяет благочестие в этой истинной религии. И нет сомнения в том, что они те, о которых сказал Всевышний в начале суры «ал-Бакара»

Это то, что дошло до меня относительно этих египтян, которые портят мир и заблуждают всех рабов [Аллаха] из достоверных книг и уважаемых слов....

Надеюсь, ты довольствуешься этим, и нам не будет необходимости увеличивать этот комментарий.

Я рассказал о них, упомянув их,<sup>3</sup> чтобы твои представления<sup>4</sup> относительно дагестанцев была более полной. И твое понимание этого дела не будет [полной] полноценной без разъяснения их<sup>5</sup> [деяний] от начала до конца.

Сейчас я расскажу о тех, кто распространил зерно заблуждения и религиозной безнравственности (нечестия) в нашей дагестанской области. Они более сильные, вредные нечестивцы и распространители нечестия, заблуждения и заблуждающие других, чем египетские нечестивцы.

Первый из них – это порицаемый шайх Али б. Абд ал-Хамид ал-Гумуки. Он путешествовал во время получения образования в землях Египта и встречался с третьим египетскими распространителями порока<sup>6</sup>. Он с большим удовольствием воспринял его еретическое учение, поселилось в нем зерно заблуждения, и возшла трава порока и ереси. [Рашид Рида] отправил его в дагестанские земли, с целью распространения своего еретического учения<sup>7</sup>. Иногда он приступал к распространению ереси среди мусульман, а иногда скрывал свои взгляды, боясь ученых (алимов), своих современников. Он говорил, что Всевышний Аллах сделал шариат единым и его сильно удивляют те люди, которые делают его на четыре [мазхаба]. Он призывал к абсолютному иджтихаду и говорил: «Что [какие знания] есть у современных алимов? Они не знают книгу Всевышнего Аллаха и сунну его посланника<sup>8</sup>. Они не вывели (извлекли) [из Корана и Сунны] ничего нового,

что извлекли [четыре] имама<sup>1</sup>. И они ученые и мы ученые». Поэтому алимы (ученые) спорили с ним, и вынуждали его признать свою неправоту<sup>2</sup>.

Выдающийся ученый своей эпохи Наджмуддин ал-Хуци ад-Дагистани ал-Джабали высмеивал его в касиде. Оставь....

Рассказал мне как-то выдающийся ученый Абдулла б. Шуайб афанди ал-Бапни что он (Али ал-Гумуки) был плохим шайхом. «Мы как-то находились в одной небольшой мечети в Махачкале. Я не видел человека бесстыднее его и более плохого (чем он). Он не придерживался<sup>3</sup> религиозных обязанностей и вместе с тем призывал к иджтихаду и [претендовал] на шайхство в исламе. Он сбривал свою бороду и усы и носил одежду неверных (ал-куффар) и являлся объектом удивления и насмешек для остальных находящихся там [мусульман]. «И в этом отвратительном состоянии он продолжал оставаться порицаемым (упрекаемым) и терпящим поражение [в своих взглядах] до тех пор, пока не погибло старое российское правительство и ушли [известные] ученые. Тогда он повторно начал вводить в заблуждение и глупых ученых и глупых студентов (учеников). И никогда не существовала близкая привязанность между ним и благочестивыми людьми, так как она была между ним и между этими еретиками. Во времена старого российского правительства в [Темир-хан Шуре] он издавал на арабском языке газету «Джаридат Дагестан» с целью распространения в городах Дагестана своих отвратительных новшества. У него есть сочинение, которое называется «Исламский шариат», однако, с точки зрения благочестивых мусульман, это «Еретический шариат».

Второй дагестанец, распространитель нечестия, кто посеял зерно заблуждения среди сынов [нашей] родины – это моя радость и улада моего сердца, сын брата, [по вере] шайха, устаза Мухаммад ал-Умари ал-Ухли.

И вы никогда не найдете человека, более знающего (сведущего) о нем и о его испорченности (нечестивости) чем я.

Я видел его недостатки и его хорошие стороны (добродетели), однако, плохого в нем было больше чем хорошего. Знаний у него было больше, чем разума. И в этой моей статье у меня не было другой цели, (стремления) кроме как [написать] правду и помочь этой истинной религии в течение всей [моей] жизни.

И знай, мой брат, что он [Мухаммад ал - Умари ал-Ухли] был из рода наших хороших, [духовно-нравственных] чистых дедов. Он начинал развиваться под руководством наших предшественников – благочестивых ученых (улама). В расцвете молодости, во время учебы, он был известен своими обширным (богатым) умом и обширными знаниями. Однако, из-за (к несчастью) отсутствия благополучия, он встретился с шайхом Али ал-Гумуки. В нем было посеяно зерно заблуждения и выросло древо нечестия. Он вернулся с поручением распространять ересь среди сыновей нашей родины, среди неопытных глупых учеников, претендуя на свою высокую (великую важную) значимость в вопросах иджтихада. Едва ли он достиг [даже] минимальной степени в решении [вопросов] по шафиитскому мазхабу, не говоря уже об остальных мазхабах.

<sup>1</sup> Имеются в виду религиозные решения (калоны)

<sup>2</sup> В тексте: заставляли закрыть рот.

<sup>3</sup> В тексте: не сохранял

<sup>1</sup> Иайа

<sup>2</sup> Фахруддин ар-Рази.

<sup>3</sup> Джамалутдин Афгани, Мухаммад Абдо и Рашид Рида.

<sup>4</sup> В тексте - «твоя просьба»

<sup>5</sup> См. 1.

<sup>6</sup> Т. е. с Рашидом Рида

<sup>7</sup> В тексте: путь

<sup>8</sup> То есть Коран и хадисы.



О степени его познаний в правовых вопросах и в шариатских науках я расскажу [далее]. Его положению соответствует то, что сказал познавший Всевышнего Аллаха, мой товарищ Йусуф Набхани относительно имама еретиков Мухаммада Абдо ал-Мисри:

Безумных наук невежд много. Но самое худшее из них - обезьяна, считающая себя красавицей. Однажды, я сказал ему:

— Ты знаешь, что два великих имама Фахруддин, ар-Рази и Имам ал-Газали, следовали школе (были последователями в вопросах права) нашего имама аш-Шафии, вместе с тем, что они обладали широкими (обширными) познаниями в правовых науках и рациональных. А ты, уровень которого не достигает того, чтобы даже быть их учеником, претендуешь на высокую степень иджтихада. Это удивительно! Над этим смеются арабы и неарабы. Он замолчал и не сказал ничего. У него были плохие отношения с учеными — правоведами и конфликтовал с великими суфиями. Он велел нам сжечь их ценные книги, говоря, что мы не нуждаемся в них. «Нам достаточно изучать только арабский язык для того, чтобы понять речь Всевышнего Аллаха и сунну Его пророка. И мы нуждаемся только в них, в этом исламском поклонении», говорил он. Как-то в дни молодости мы сидели одни в медресе. Он взял книгу «Нузхат аш-Маджалис» ученого шайха Абдурахмана ас-Сугури аш-Шафии и бросил его в печь. Я воспротивился этому сердцем, но не смог воспротивиться в открытую, боясь его. Этим он причинил вред многим учащимся, которые остались в невежестве, и не идут по пути света знаний в отношении флексии, так что не знают, например, правила флексии в примере «Зайд стоит».

В это время его благочестивая мать сказала [ему]: «Эй, сыночек, отдались от этого общества. Они погубят тебя так, что ты не освоишь науку. Вместе с тем, что твои предки были учителями рационалистических и духовных наук сыновей Дагестана. Она говорила так же: «Твой ученый отец тоже был образованным человеком». Она говорила часто: «Его отец (последствия, результат) не будут благоразумными».

Я расскажу вам то, чему я был очевидцем в отношении того, как он не любил шайхов и великих ученых.

Однажды я попросил его почитать мне урок по комментарию Джала ал-Дина ал-Махаим на сочинение, Джай ал-Джавалами тадж [ад-дина] ас-Субии. Он посмеялся и сказал: «Эй, что ты будешь делать с ней. Воистину, чтение книги «ал-Мустасфа» имама ал-Газали во много крат и полезнее нее. И этот комментарий, о котором ты говоришь, является пеленой на [пути] понимания основ мусульманского права. Однако, из-за сильного стремления он согласился, отвергая ее [все же].

Когда мы дошли до книги, он остановился и сказал: «Мое сердце не чувствует удовлетворенности в этой [книге], потому что его комментатор тот, на котором не сошлись единодушно (ученые)». Я сказал: «Горе тебе, воистину этот [автор] тот, высокую степень и благодать которого единодушно [признают ученые]. Так же, как и его комментарий этих двух широко распространенных книг. Люди его называли «искренний (верный) комментатор». Оставь свои слова и покайся Всевышнему Аллаху. Если не сделаешь [этого], то он устранил тебя за твои слова. В те дни во сне я увидел сон, который показал бесполезность этого. Я видел ваймак (свалившуюся шерсть) синего цвета, на котором лежали динары и дирхамы.

#### 4. Али ал Гумуки (Али Каяев)<sup>1</sup> Проблема иджтихада и его вырождение

(Переписано из книги «Нафи ал-кабир лиман иутали ал-Джами ас — Сагир» - автор аш-шайх Мухаммад Абдалхай ал-Лукиави ал-Хииди - комментатор комментария на «ал-Викайа, «аи-Джама ас-Сагир и ал-Муватта»).

«Известно, что муджтахиды делятся на три категории: Первая — абсолютный — независимый муджтахид; его качества: знание фикха (образованность), здравомыслие, верность (правильность) поступков, сообразительность, проницательность, изобретательность (исследовательский аналитический ум), умение правильно аргументировать и знание атрибутов аргументации, изложенные в книгах «Об основах (фикха) и их методах».

Второе — абсолютный муджтахид вольнослушатель: он из тех, кто поступил к определенному имаму (к одному из четырех имамов муджтахидов) слушателем (или имеет к имаму определенное отношение), однако не подражает ему ни в мазхабе (в его юридическом направлении), ни в доводах и доказательствах характеристики (им) механизмов иджтихада, а связан с (этим имамом) лишь для своего следования по его пути (в иджтихаде).

Третья — муджтахид в определенном мазхабе (юридическом направлении). Он должен быть подражателем юридического направления имама и независимым при вынесении постановлений (юридических), оперируя доводами, принятыми в основах данного мазхаба. Однако он не должен нарушать в своих доказательствах принципы, правила и основные положения, (изложенные в трудах) своего имама [одного из четырех имамов. Х.А.], являясь алимом данного мазхаба и [алимом] основ этого же мазхаба, приверженцем пространных доводов юридических постановлений, и также, являясь человеком проницательным в суждениях по аналогии.

Это проявляется в умении выбирать самый подходящий для сопоставления текст или факт и убедительно построить цепь рассуждения, при этом, не выбирая текста, по которому он обучался основам своего имама. Так говорится и у Ибн Хаджара ал-Маки в его тракте «О нападках на тех, кто бесславит неправильный речью и ее недостатками».

Что касается первой категории, то этими качествами обладают четыре имама и кто [был] последовал за ними. Сообщает, Ибн Хаджар, ссылаясь на Ибн ас-Саллаха, что это достоинство (муджтахид) прервалось около трех веков тому назад, а сам Ибн Салах тоже [жил] около трех веков тому назад. В таком случае прекратилось (достоинство) около шести веков тому назад. Эти сведения Ибн ас-Саллах сообщал, ссылаясь, на некоторых ученых «Основ вероучения», что после эпохи аш-Шари не было независимого муджтахида. В комментарии к «Тахрир ал-усул» ал-Лакнави говорит: «Известно, что некоторые фанатики говорили, что абсолютный иджтихад исчез [с уходом из жизни] четырех имамов и не было абсолютного муджтахида после них. Иджтихад в мазхабе — (в толке, учении, в богословско-правовой школе) закончился выдающимся ученым ал-Насафи — автором «ал-Канзи» и не было муджтахида после него. Это заблуждение и «предположения». Если у них спросят: «откуда вы узнали это?», то они никак не смогут привести никакие доказательства. Потом, это ведь находится в ведении мощи Аллаха всевыш-

<sup>1</sup> Перевод с араб. с.н.с. Центра востоковедения Института ИАЭ ДНЦ РАН Омара Х.А.



г приобрести знания, если не будет до Судного дня вику, которому Аллах соизволит достоинство иджтихада и отклонит подобные фанатизмы? Он также сказал в комментарии к книге «Муслим ас-Сабут» – «непоколебимый верующий»: были люди, судившие об обязательности вакантности времени от муджтахида после выдающего ученого ал-Насафи и одновременно, в это время их заботил иджтихад в мазхабе. А что касается абсолютного иджтихада, то они говорили, что он закончился четырьмя имамами. Даже из них сделали обязательным традицию одного на всю мусульманскую общину. Это слепое увеличение и сумасбродство. Они не привели относительно этого какого-либо доказательства. Не имеют значения их речи о том, что они из тех, кто руководствуется (в решениях) хадисом, что они при вынесении юридического решения (казуса) не руководствуются каким-либо учением. В таком случае они заблуждаются и сбивают с пути других, не понимая, что эти сведения беспочвенны и всего лишь предположения, которые ведомы лишь Аллаху одному всевышнему. Получается, что кто утверждает, что окончательно и бесспорно исчезло достоинство независимого абсолютного иджтихада четырьмя имамами, ошибался и поступал необдуманно. Ибо иджтихад – милость Аллаха – будь он славен, которая не прекращается никогда (во времени и без времени) в отношении всех людей всего человечества, а кто-то утверждает, что он в действительности исчез, а также то, что возможно его существование во времени. Если он имеет в виду (подразумевает), что не было после четырех [имамов] муджтахида, на иджтихад которого публика согласилась и она дала ему свободу действия так же, как согласилась на их иджтихад, будучи мусульманином, то ведь свободно (независимо) занимающиеся иджтихадом, такие как Абу Савр ал-Багдади, Давуд аз-Захири, Мухаммад б. Исмаил ал – Бухари, как из тому, кто заглядывает в книги «Разряды знатных».

Что касается второй категории иджтихада. То, по сообщению (описанию) Абу Йусуфа, Мухаммада и других последователей вероучения имама Абу Ханифы и в шафиитском вероучении, многие достигли этого достоинства. Такие, например, как ан-Навави. Ибн ас-Салах, Ибн дакик ал-Ид, Такааддин ас-Субки, сын его Таджаддин ас-Субки и другие, жившие с ними в одну эпоху или, предшествовавшие (см. ас-Суйути). «Хасан ал-Мухадир ахбар ал-Кахара» и др. По сообщению Шайха Валийуллаха – хадисоведа из Дахлави, абсолютный муджтахид, состоящий в вероучении Абу-Ханифа исчез (искоренился или выродился) после третьего столетия (Хиджры - Х.А.) потому, что он был лишь хорошим хадисоведом. И поэтому (в этом мазхабе) наукой о хадисах занимались и занимаются мало, а ведь были там муджтахида [в мазхабе]. Уменьшились муджтахида, состоящие в маликитском мазхабе. Что касается мазхаба Ахмеда (Ахмад б. Ханбал), то он был малым и остался малым.

В вероучении шафиитов увеличилось количество абсолютных муджтахидов, муджтахидов в мазхабе и в мазхабах расширились основы вероучения и источники права, стало больше богословов – схоластов (мутакаллимов). Больше всех стало количество толкователей Корана, комментаторов хадисов и интерпретаторов Испада (цель имен передатчиков хадисов) и испада профессиональных рассказчиков (Рувайа).

Первые асхабы были муджтахидами абсолютного иджтихада, и не было среди них подражающего в своих достижениях высшей ступени знаний (в своих муджтахидатах), пока не появился Ибн Саридж, который установил правила подражания и толкования. Затем пришли его последователи, которые двигались по его пути и подражали ему.

Что касается третьей категории (муджтахид в определенном мазхабе) то этими качествами характеризуются многие ханафитские последователи и ученые в других мазхабах и многие достигли муджтахида в мазхабе этого достоинства (разряда, степени – и т. д.).

Здесь завершаются дословные высказывания Шайха Абдалхайи, изложенные в его книге (ан-Нафи ал-кабир). Я скажу, что мухаддис (хадисовед) ад-Дахлави был одинок в упоминании о ветеранах шафиитских последователей. Устадз Абу Исхак ал-Исфахараини опередил его (в этом упоминании) (судя по передаче его текста) Такааддином Иб ал-Салахом в его юридическом заключении, где он сообщил то, что его [Исфахаини] тексте: первым условием для муфтия, [состоящего] на службе определенной школы), является то, чтобы он не был подражателем своего имама (кого-либо из четырех) в мазхабе в своих утверждениях. Так как является он независимым знатоком. Он тем самым должен служить этому мазхабу, так как является проводником его метода в иджтихаде. (усердствовании) и призывах идти по его (мазхаба), пути. Нам сообщил устадз Абу исхак ал-Исфахаини – да помилует его Аллах – что он такую характеристику требовал для имамов наших асхабов. Он говорил об асхабе Малике, Ахмаде, Давуде, по большей части Абу Ханифе – да помилует их Аллах, что они стали подражать мазхабу своих имамов.

Затем он сказал то правильное, что они (асхабы) перешли к мазхабу аш-Шафии, не становясь на путь подражания. Когда асхабы увидели, что его (аш-шафии) путь к иджтихаду и дача фетв (заключений) самый благоразумный и достойный, то у них не было выхода кроме как вести иджтихад, следуя по его пути в иджтихаде. Они стали учиться выносить шариатские постановления по методу аш-Шафии.

То, что рассказал Ибн ас-Салах о наших асхабах, произошло в действительности, согласно предписанию (повелению) имама аш-Шафии.

Затем, ал-Мазани в начале своего Мухтасара и в других сочинениях упомянул Шайха Абу Али ас-Санджи, который имел похожее мнение об этом. Он говорил: «Мы последовали словам аш-Шафии, игнорируя слова других (имамов) потому, что мы нашли его слова наиболее вероятными словами и наиболее справедливыми, однако мы не подражали его словам». Вот все, что сказал Абу ас-Салах в своих фетвах. Он не согласался с тем, что говорили ему об устадзе.

Притязание на абсолютное отрицание подражания им (имамам) не является правильным. Однако они разбирались в науках об иджтихаде и (получили) завоевали достоинство независимых муджтахидов. Это, разумеется, не соответствует их положению и положению большинства из них».

Я говорю, странно, что ас-Санджа и ему подобные нашли все, с начала до конца, слова аш-Шафии наиболее вероятными и наиболее справедливыми и поэтому решили последовать ему. Ничего такого не нашли в словах Абу Ханифы, Малика и Ахмада, и не нашли никаких примеров для следования. Последовали лишь в незначительных примерах.

То, что написал Шайх Абдалхайи о том, что Ибн Дакик ал-Ид достиг достоинства абсолютного иджтихада, было уже написано Шайхом Таджаддином ас-Субки в книге «Табакат ал-Кубра». В биографии своего отца Ат-Таки ас-Субки Таджаддин говорит, что его отец тоже, один из муджтахидов, заслуживает восхваления. Он привел примеры, в которых допускает нарушения аш-Шафии.

У аз-Захаби имеется также запись, где говорится в биографии Ибн аз-Замликат, что он был из числа сохранившихся муджтахидов.



[instituteofhistory.ru](http://instituteofhistory.ru)

*Научное издание*

Абдулагатов Заид Магомедович

**ИСЛАМ В МАССОВОМ СОЗНАНИИ  
ДАГЕСТАНЦЕВ**

*Монография*

Подписано в печать 14.02.08 г. Формат 60х90 1/16. Гарнитура Times.  
Печать ризографная. Усл. печ. л. 10,4. Уч.-изд. л. 12,8.  
Тираж 500 экз. Заказ № 0016/8.

Типография АЛЕФ,  
г.Махачкала, Дахадаева 21,  
тел. 8988-2960064



[instituteofhistory.ru](http://instituteofhistory.ru)



***Абдулагатов Заид Магомедович,***

зав. отделом социологии Института истории, археологии и этнографии ДНЦ РАН, кандидат философских наук. Научные интересы связаны с изучением проблем современных социальных конфликтов, этнического развития религиозного возрождения. Автор 115 научных публикаций, в том числе и в зарубежных изданиях.